المشكلة الأخلاقية والفلاسفة

لأندريه كريسون

ترجمة

الإمام عبد الحليم محمود

الأستاذ أبو بكر ذكرى

١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م

مطابع دار الشعب بالقاهرة

● الغلاف من تصميم :

حسن احمد خليل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديه الى يوم الدين ،

« ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيىء لنا من أمرنا رشدا »

قرآن كريم



الفلسفة والحقيقة

للإمام الأكبر

عبد الحليم محمود

اصل كلمة فلسفة :

يقول ابن ابى اصيبعة عن مفهوم الفلسفة عند الفارابى :

اسم : « الفلسفة » يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو على مذهب لسانهم : « فيلا سوفيا » ومعناه : ايثار الحكمة ، وهو فى لسانهم : مركب من « فيلا » و « سوفيا » .

« فيلا » الايثار ، و « سوفيا » الحكمة .

والفيلسوف مشتق من « الفلسفة » ، وهو على مذهب لسانهم : فيلوسوفوس ، فان التغيير انما هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه : « المؤثر للحكمة » .

والمؤثر للحكمة عندهم : هو الذى يجعل القصد عن حياته وغرضه من عمره : « الحكمة » .

تعريف الكندى للفلسفة :

وقد تحدث الكندى ـ فيلسوف العرب ـ عن معنى الفلسفة، وقد كان الكندى متواضعا ، انه لم يرد أن يذكر تعريفا شخصيا ،

وانما ذكر المعاني المتداولة التي أوردها القدماء ، ولا ينسب الكندي كل معنى من هذه المعاني الى قائله .

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات جميعها دون الاقتصار على واحد منها ـ أن يشير الى أن كلا منهـا لو أخذ منفردا كان قاصرا ، وأنه باجتماعها يتبين المعنى فى دقة ، ومن أجل ذلك أضاف الى كل معنى من المعاني الجانب الذى يشير اليه المعنى :

ذلك ان بعضها يشير الى الاشتقاق ، وبعضـها يشـير الى السلوك ، وبعضها يشير الى العلة ، وهكذا .

ومهما يكن من شيء فانها ـ باجتماعها ـ تعنى بالمعرفة النظرية والسلوك العملى .

وهى ـ على كل حال ـ بحث عقلى وسـلوك ارتياضى . بيد اننا نعجل فنقول : ان الكندى لم يسلك السبيل الارتياضى وان كان يقره ، وانما سلك السبيل العقلى ، ومثله فى ذلك ـ مثل ابن سينا . ولنذكر الآن المعاني التي ذكرها الكندى للفلسفة .

أ) اذا نظرنا الى الاشتقاق فمعناها : « حب الحكمة » .

(ب) واذا نظرنا اليها من جهة السلوك الانسانى فانها : « التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانســان ـ أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة » .

(جـ) ويمكن أن ينظر اليهـا من جهـة السلوك الانســانى أيضـا فيقال : « انها العناية بالموت » .

ويقصدون : اماتة الشهوات ، فهذا هو الموت الذى قصدوا اليه ، لأن اماتة الشهوات ـ السبيل الى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر !

د) وحدوها ـ من جهة مكانتها ـ فقالوا : « صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

(هـ) وحدوها ـ من جهة معرفة الانسان لنفسه فقالوا : « هي معرفة الانسان نفسه » .

وارادوا بذلك : ان الانسان جسم ونفس وعرض : فاذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شيء ، ولذلك سمى الحكماء الانسان : « العالم الأصغر » .

(و) اما حدها التقليدى فهو انها : علم الاشياء الأبدية الكلية : انياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الانسان .

وسواء عرفنا الفلسفة بهذا التعريف أو ذاك ـ فانها على كل حال : « اعلى الصناعات الانسانية منزلة ، واشرفهـا مرتبة » .
اما تمليل ذلك فيذكره الكندى بقوله :

« لان غرض الفيلسوف فى علمه اصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق » .

واذا كانت هذه التعريفات تشير الى جوانب ـ كما ذكرنا سابقا ـ فان هذه الجوانب متفاوتة فى الشرف والمنزلة . واشرف الفلسفة واعلاها مرتبة ـ فيما يرى فيلسوفنا ـ الفلسفة الأولى اعنى : علم الحق الأول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المدلول ، لأننا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن أحطنا بعلم علته » .

اذا كان الامر كذلك : « فبحق ما سمى علم العلة الاولى : « الفلسفة الأولى » ، اذ جميع باقى الفلسفة منطو فى علمها ، واذ هى اول بالشرف ، واول بالجنس ، واول بالترتيب من جهة الأيقن علمية ، واول بالزمان ، اذ هى علة الزمان » .

رابعا :

أما نحن فنقول : انه ليس كل دراسة عقلية تسمى فلسفة ، فان الرياضيات من المباحث العقليـــة اليقينية ولا تعد في العصر الحاضر من مباحث الفلسفة .

ونحن حينما نتحدث هنا عن الفلسفة فانما نعنى : البحث العقلى البحت فيما وراء الطبيعة وفى الأخلاق .

ونعنى بما وراء الطبيعة : الالهيات ، أو ما يسمى فى عرف المتكلمين : العقائد ، ونعنى بالأخلاق معناها الشامل الذى يتضمن التشريع الذى يحرم المنكر ويردع الذين يفعلونه .

وقد يخالفنا هذا الباحث أو ذاك فى هذا الذى نعنيه بالفلسفة، ولكننا أحببنا أن نتفق مع القارىء على اصطلاح محدد ، وفى اطار هذا الاصطلاح يسير بنا البحث . ونحن على كل حال نتفق فى هـذا التعريف مع كثير من القدماء ومع الأكثرية العظمى من المحدثين .

رأى الأستاذ كرسون :

يقول الأستاذ « اندريه كرسون » فى كتابه « المشكلة الأخلاقية والفلاسفة » ما يلى :

« ان الفلسفة بمعناها الخاص قد دارت ــ ولاتزال تدور ــ حول طائفتين أساسيتين من المسائل :

١ ــ المســائل النظرية :

ما الكائن ؟

ما أصـــله ؟

ما المصير الذى ينتظره هو وما تفرع منه ؟

افى طوق العقل الانسانى أن يضع حلولا لهذه المسائل ، أم ان ذلك فى حكم المستحيل ؟

كل هاتيك المسائل تعتبر مســائل ميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) .

٢ ـ المســائل العملية :

كيف يجب أن يكون مسلكنا فى الحياة ؟

كيف نربى الناشئين تربية حسنة ؟

ماذا يجب لقيادة الدولة حتى تسير على النهج المستقيم ؟

كل هاتيك المسائل عليها تتوقف الأخلاق ، أو تستمد هى من الأخلاق » .

وهذا الذى ذكره الأستاذ اندريه كريسون هو رأينا الذى نسير على ضوئه فى موضوعنا هذا .

الجو الفلسفى فى الاسلام :

ان كل من يتصفح تاريخ الفكر الفلسفى فى الاســلام يجد مجموعة من كبار المفكرين بحثوا فى تعمق الموضوعات الفلسفية هذه، وانتجوا فيها انتاجا يتفاوت كما وكيفا بحسب شخصياتهم .

وبدات هذه المجموعة ـ فى الاســلام ـ بفيلســوف العرب « أبو يعقوب الكندى » .

وقد نال ابو يعقوب الكندى تقديرا كبيرا ، ونال شهرة ذائعة فى الشرق والغرب ، وفيه يقول الفيلسوف « ان كوردان » وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة ، توفى سنة ١٥٧٦ م :

« ان الكندى واحد من اثنى عشر مفكرا هم انفذ المفكرين وارجحهم عقلا وتفكيرا ، وانه واحد من ثمانية هم ائمة العــلوم الفلكية فى القرون الوسطى » .

وعنه يقول القفطى : فيلسوف العرب واحد ابناء ملوكها .

ونال جميع فلاسفة الاسلام مثل ما نال الكندى من شهرة ومن تقدير ، بيد أن شــهرتهم وتقــديرهم لم يمنعا أن يكنون لهم

خصوم هم من المكانة بالمنزلة الرفيعة ، بل أن خصومهم أكثر من انصــارهم .

وعلى راس خصومهم ـ المحدثون ، وعلى راس المحدثين الامام احمد بن حنبل . ومن خصومهم المتعمقين ـ الامام ابن تيمية !

على أن الخصم الذى كان لكتابتــه شهرة لا حد لهـــا وتأثير عظيم هو : حجة الاسلام الامام الغزالى ، صاحب كتاب : « تهافت الفلاسفة » . وكلمة « تهافت » تعنى السقوط والانهيار !

ولكننا نتساءل الآن : لماذا كان المحدثون وكثير غيرهم خصوما للفلاسفة ، وما حكمتهم فى ذلك ؟

ان موقفهم من الوضوح بمكان ، وذلك أن موضوع الفلسفة هو نفســه موضوع الدين .

ان الدين : الهيات واخلاق تســتند الى الوحى ، والوحى معصــوم .

والفلسفة : الهيات واخلاق تســتند الى العقل . والعقل يخطىء ويصيب ، وهو حينما يخطىء لا يعلم يقينا انه اخطأ ، وحينما يصيب لا يعلم يقينا انه أصاب !

ويقولون ، أو لسان حالهم يقول :

لقد ضمن الله لنا العصمة فى الوحى ، ولم يضمن لنا العصمة فى الآراء العقلية .

وحينما اخذ المتفلسفون يترجمون كتب اليونان وغيرهم قال معارضو الفلسفة : اذا كان ما عند اليونان فى العقائد حقا فعندنا ما هو أحق منه وهو عقائد الاسلام ، لأنها بالأسلوب الالهى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ونحن اذن فى غنى عن عقائدهم !

واذا كان ما عندهم باطلا فنحن فى غنى عن الباطل !

وكذلك كان موقفهم من الأخلاق بمعناها العام : ان كانت اخلاق اليونان فاضلة فعندنا ما هو أفضل منها ، ولم تتم مكارم الأخلاق الا فى العهد الاسلامى .

« انما بعثت لاتمم مكارم الأخلاق » .

وان كانت اخلاق اليونان فاسدة فنحن نعوذ بالله من كل فساد .

وعارضوا الترجمة فى الجانب الالهى ، وعارضوها فى الجانب الاخلاقى ، ولكنهم لم يعارضوها فى جانب العلوم المادية وانما شجعوا عليها : مثل الطبيعة ، والكيمياء ، والفلك .. وعارضوا التفلسف بكل ما أوتوا من قوة .

ولكن التيار الفلسفى استمر فى المجتمع الاسلامى . واذا كان قد تهافت فى المشرق بتأثير حجة الاسلام فانه قد ازدهر فى المغرب على لسان ابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

تبرير ابن طفيل للموقف الفلسفى :

اما تبرير الفلاسفة لموقفهم فى مواجهة معارضة خصومهم فانه يلخصه ما كتبه ابن طفيل فى رسالته « حى بن يقظان » . وما كتب ابن طفيل رسالته هذه أو قصته الا ليبرر موقف الفلاسفة ، ويشد من ازرهم بالنسبة لما يعترض عليهم به من مخالفة الفلسفة للدين .

وتحرى ابن طفيل فيما كتب اربعة اهداف :

١ ـ هل يصل الانسان بعقله الى اثبات وجود الله تعالى ، والى رسم طريق للسلوك يرضى عنه الله سبحانه ؟

٢ ـ هل يصل الانسان روحيـا الى القرب من الله تعالى والى المعرفة عن طريق مباشر أو بتعبير آخر : هل الطريق الصوفى طريق موصل ؟ وان كان ابن طفيل لم يستعمل كلمة تصوف .

٣ ـ هل يلتقى الطريق العقلى والطريق الروحى فى انسجام لا اختلاف فيه ؟

٤ ـ هل يلتقى ذلك كله ومبادىء الوحى أو الطريق والدينى فى تناغم ووحدة وائتلاف ؟

ومن أجل الاجابة على هذه الأسئلة كتب ابن طفيل قصة خيالية عقلية لطيفة .

انها قصة طفل نشأ فى جزيرة طفولته الأولى ، واخذ ابن طفيل يتدرج معه فى تطوره الجسمى الى أن اكتمل جسميا ، واخذ يتدرج معه فى تطوره العقلى من فكرة الى فكرة ، ومن مبدأ الى مبدأ حتى وصل الفتى الى اثبات وجود الله بطريق العقل المحض .

والحق أن ابن طفيل كان بارعا فى تسلسله بالأفكار والمبادىء الى ان انتهى الى غايته وهى أن الانسان يستطيع بعقله أن يثبت وجود الله .

وبدأ فتانا يفكر ، فرأى أن كل موجود يمكن الاتصال به على وضع يليق به ، فأخذ يفكر فى كيفية الاتصال .

ونحب ان ندع ابن طفيل نفسه يتكلم :

انه يرى أن هناك رتبة من المعرفة ينتهى اليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، وهذه الرتبة تعتبر طورا من أطوار « حى بن يقظان » .

فانه بعد أن شب وترعرع ، وبلغ دور التمييز ، وانتهى الى مرحلة التعقل ، والاستدلال ، والبرهان ـ أدرك بطريق النظر ، حقيقة الجسم ، وانه متناه ، وادرك أبدية العالم ، وحصلت عنده فكرة نظرية عما وراء الطبيعة ، واستقام له الحق بطريق البحث والنظر .

فلما انتهى من هذه المرحلة ، بدأ فى المرحلة الثانية :

مرحلة الوصول الى الحكمة بطريق الرياضة .

وكان مما يقوم به من الارتياض :

« انه كان يلازم الفكرة فى الوجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويغمض عينيه ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته الا يفكر فى شيء سواه ، ولا يشرك به احدا .

ويستعين على ذلك : بالاستدارة على نفسه ، وبالاستحثاث فيها . فكان اذا اشتد فى الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال وسائر القوى التى تحتاج الى الآلات الجسمانية وقوى فعل ذاته التى هى بريئة من الجسم .

فكانت فكرته فى بعض الأوقات تخلص عن الشوب ، ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود .

ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده الى أسفل السافلين ، فيعود من ذى قبل . فان لحقه ضعف يقطع به عن غرضه تناول بعض الأغذية بحسب شرائط معينة ، ثم انتقل الى شانه !

ثم راى ان الحركة من أخص صفات الأجسام ، وكان يريد طرح أوصاف الجسمية عن ذاته ، فاخذ يقتصر على السكون فى مغارته مطرقا ، غاضا بصره ، معرضا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة فى الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة .

فمتى سنح لخياله سانح سواه طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ، وذهب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة ايام لا يتغذى فيها ولا يتحرك !

وفى خلال شدة مجاهدته هذه ــ ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء الا ذاته ، فانها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود ، فكان

يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة .

ومازال يطلب الفناء عن نفسه ، والاخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتى هى الذوات العارفة بالموجود الحق ، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشي الكل واضمحل، وصار هباء منثورا ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائدا على ذاته :

« لمن الملك اليوم ، لله الواحد القهار (١) »

ففهم كلامه ، وسمع نداءه ، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم ، واستغرق في حالته هذه ، وشاهد ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » .

وكان كل ما وصل اليه ابن طفيل عن طريق الرياضة منسجما تماما — فيما يزعم — وما وصل اليه عن طريق العقل .

تبرير ابن سينا :

وابن طفيل في هذا يسير على نمط سار فيه ابن سينا من قبله ، وهذا التوافق بينهما بالغ الأهمية : انهما من كبار المفكرين ، ويكاد فكرهما يكون متطابقا تماما في أن العقل الانساني يصل الى الله بالدليل والبرهان ، وفي أن القلب الانساني يصل الى الله بالرياضة الروحية ، العبادة : صلاة وصياما وذكرا . .

لقد أثبت ابن سينا وجود الله بالعقل ، ودليله المرتكز على « الامكان والوجوب » معروف مشهور .

أما جانب الرياضة الروحية فيقول عنها في كتابه الذى كان

---

(١) سورة غافر (الآية ١٦) .

يعتز به كثيرا ، والذى ألفه فى أواخر حياته وهو كتاب الاشارات :

« ثم اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما ـ عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة كأنها بروق تومض اليه ، ثم تخمد عنه.

ثم انه تكثر عليه هذه الغواشي اذا أمعن فى الارتياض : فكلما لمح شيئا عرج عنه الى جناب القدس ، فيذكر من أمر أمرا ، فيغشاه غاش ، فيكاد يرى الحق فى كل شىء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفا ، والوميض شهابا بينا ، وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة .. » .

الى ما وصفه ـ على حد تعبير ابن طفيل ـ من تدرج المراتب وانتهائها الى النيل : بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق .

وحينئذ تدر عليه اللذات العلا ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ، ويكون له فى هذه المرتبة نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، وهو بعد : متردد .

ثم انه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ، وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظه وهناك يحق الوصول !

ونعود الى بن طفيل :

انه بعد أن وصل الى الله بطريق العقل وبطريق الرياضة الروحية ـ تأمل فى ثمرة الطريقين ، فوجد أن نتيجتها واحدة ، وأنهما لا يختلفان الا فى درجة الوضوح ، وأبان عن ذلك ، وبذلك يكون قد وصل الى الاجابة عن السؤال الثالث .

وأتاحت المصادفة لحى بن يقظان أن يلتقى هو ورجل يدين بدين منزل صحيح وتفاهما فى كل ما وصل اليه عقله ، وما وصل اليه قلبه ، فوجد التطابق التام .

ووصل ابن طفيل برسالته اللطيفة الحجم الى كل ما كان يرجو ان يصل فيه الى جواب صحيح يرضى العقل ويرضى الدين .

وكانت آمال وأماني فلاسفة الاسلام الوصول — عن طريق المحاولات العقلية المستمرة — الى التوفيق بين الدين والفلسفة .

والفلسفة في الفكر الاسلامي اذن تحاول جاهدة أن تعلن في نوع من الدعاية المزخرفة أنها تتفق مع الدين فيما أتى به الدين ، وأنها لا تختلف هي والدين في مبادئها .

• • • • • •

وعند كل فيلسوف في الاسلام وعند كل مؤرخ للفلسفة الاسلامية فقرات وفصول بعنوان : « التوفيق بين الدين والفلسفة » سواء اكان هذا العنوان ظاهرا أم مستورا .

انجحت الفلسفة في هذا أم اخفقت ؟

ومن أجل الاجابة عن هذا السؤال نحب أن نتحدث أولا عن الجو الذي نشأت فيه الفلسفة .

الجو الذي نشأت فيه الفلسفة :

انها نشأت عند قدماء اليونان قبل الميلاد .

وكانت اليونان فيما قبل الميلاد بقرون تدين بدين وثني : كانوا يؤمنون بمجموعة من الآلهـــة قابلة للزيادة عن طريق الزواج والتناسل ! وهي آلهة تحب وتبغض وتتنازع وتتشاحن ، ويحاول بعضها أن يعتـــدي على الأعراض وعلى السلطان ، وهي في نزاع مستمر ، ثم هي تحابي من البشر من يقدم لها القرابين والأضاحي ! وتخذل من لم يفعل ذلك ! وكانت في مستواها الأخلاقي العام بعيدة عن الكمال والفضيلة ، وكان الالف والتكرار والتعود يجعل هذا الوضع للآلهة وضعا عاديا لا يثير نقدا ولا استنكارا !

بيد أنه نشأ في القرون الخامس والرابع والثالث قبل الميلاد في بلاد اليونان مجموعة كثيرة من المفكرين النابهين بل من العباقرة ،

وفكروا وتأملوا ونقـدوا واستنكروا وانفصلوا عن الدين . يعلنون ذلك في صخب او في هدوء ، وفي كثير من الاحيـــان يسرون ذلك ويخفونه في نفوسهم . ولكنهم ، على اى وضع كانوا ، الفوا مذاهب آمنوا بها واعتقدوها : مذاهب بشرية لم تؤسس على وحى ، ولم ينزلها الله على لسان انبيائه ورسله !

الفوا مذاهب تتصل بالله سبحانه وبالآخرة وبالسلوك الانسانى الذى يجب انَ يلتزمه الانسان .

انها مذاهب مؤسسة على العقل : عنه تصـــدر ، ومنه تنبع ، وعليه تقوم .

ان العقل ينشئها ويسير معها خطوة فخطوة حتى يصـــل بها - فى تدرج - الى غايتها .

انها مذاهب عقلية ، انها مذاهب بشرية . انها فى المسـتوى البشرى .

واذا كانت اسطورية الدين اليـــونانى هى التى دفعت هـؤلاء المفكرين الى ما اقدموا عليه فان الأمر لم يكن كذلك فيما قبل .

كان الوضع فيما قبـــل : التفرقة بين مجالين من مجـالات المعرفة :

● **مجال المعرفة الحسية** : وهو مجال آلات المعرفة فيـــه الحواس، وموضوعه المادة ، والعقل يجول فيهمستنبطا ومستنتجا فيؤلف فيه ويركب ، ويعيــد تأليفه وتركيبه ، ويستخرج قوانينه وقواعده ، فتكون الحضارة ، ويكون العلم بمفهومه الغربى الحديث أو بمفهومه الكونى المادى : طبيعة وكيمياء وفلك .

● **مجال المعرفة الروحية والاخلاقية** : وهـــو مجال ليست الحواس مصدره ، وليس العقل ومنشئه او مبتدعه ؛ وانما مرده

الى الوحي ينزله الله على ألسنة من يصطفيهم لحمل الرسالة من خلفه ، انه من اختصاص الله تعالى يبينه على ألسنة رسله .

وسار الأمر على هذه الكيفية الى العهد اليوناني القديم : فخاض الانسان في مجال الحس - وهو اختصاصه - وخاض في مجال الروح بعقله ، وليس للعقل في مجال الغيب الا محاولة الفهم ، اذ التقرير والبيان في هذا المجال ليس للانسان ، وليس من اختصاصه !

وجاءت المسيحية فردت الأمر الى حالته الطبيعية : عالم الحس للانسان أن يفكر فيه ويستنبط ، وعالم الروح ليفهمه الانسان عن طريق الوحي .

ولكن التيار الفلسفي اليوناني غزا - على استيحاء شديد في أول الأمر - الجو المسيحي واخذ مكانته شيئا فشيئا بين المفكرين الغربيين فنشأ فيهم الفلاسفة ، ونشأت في أجوائهم الفلسفة ، ولكن مكانة القساوسة كانت قوية مسيطرة ، وكانت الفلسفة منهجا مبتدعا وفكرا عقليا بجوار الوحي .

فأخذ فلاسفة الغرب يحاولون التوفيق بين المسيحية والفلسفة ويعلنون انه لا خلاف بين الدين والفلسفة !

واذا قرأت « ديكارت » تجده كأنه كان يمشي على الشوك وهو يتفلسف محاولا ما استطاع الى ذلك سبيلا مداراة القساوسة وعلماء الدين . والجو العام الفلسفي ، اذن يعلن في مجاملة بالغة - أنه يؤيد الدين ولا ينحرف عنه ، وانه يقدم انتاجه ويعرضه على علماء الدين متقبلا ملاحظاتهم التي يوليها عنايته الفائقة . وكان هذا موقف ديكارت وغيره .

وجاء الاسلام يهدي للتي هي أقوم ، وليخرج الناس من الظلمات الى النور ، وليقود الانسانية نحو مرضاة الله تعالى ووضع الأمور

فى نصابها مبينا باسلوب لا لبس فيه – ان العقيدة والاخلاق ونظام المجتمع والتشريع من امر الله تعالى ، وقد شــاءت رحمته سبحانه أن يرسم للانسانية طريقها المرسوم فى كل ذلك ، فأرسل الرحمة المهداة خاتم النبيين (محمدا) صلى الله عليه وسلم .

يقول الله تعالى :

(الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم أجرا حسنا ماكثين فيه أبدا ، وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا مالهم به من علم ولا لآبائهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم ان يقولوا الا كذبا) .

ولكن الفلسفة اليونانية دخلت على استحياء – فى عهد المنصور – وقوى جناحها فى عهد المأمون ، واصبح فى الأمة الاسلامية فلاسفة.

* * * * * *

سمات الفلسفة

والآن نتساءل : **ما السمات العامة للفلسفة ؟**

وانه لا يتأتى ان نحدد فى صورة مقنعة الصــلة بين الفلسفة والحقيقة نفيا او اثباتا قبل تحديد سماتها العامة . فما هــذه السمات ؟

● **السمة الأولى :**

والسمة الأولى من هذه السمات وهى اهمها وتعتبر كالمنبع الذى عنه تفيض السمات الأخرى هى ان **الفلسفة لا مقياس لها للتفرقة بين الحق والضلال ، بين الصواب والخطأ** ، فاذا اختلف فيلسوفان فى امر من امور الفلسفة فانهما لا يجدان مقياســا يرجعــان اليه للحسم بينهما فى موضوع الخلاف .

أما فى العلم فان المقياس هو « التجربة » : فاذا اختلف عالمان فى أمر كونى رجعا الى التجربة ، وهى تعلن فى صراحة مشاهدة خطأ هذا وصواب ذاك .

ما هو — فى عالم الفلسفة — الذى يجرى مجرى التجربة فى مجال العلم ؟ لا شىء .

ما الذى يحسم الخلاف فى عالم الفلسفة ؟ لا شىء !

ما هو المرجع من أجل الاتفاق فى عالم الفلسفة ؟ لا مرجع !

ولقد شعر الفلاسفة بذلك : فقام اثنان من كبار عباقرة الفلسفة بمحاولة لايجاد هذا المقياس ، وهما أرسطو فى الماضى وديكارت فى العصور الحديثة ، ولقد اخفق كل منهما اخفاقا تاما كاملا !

ونبدأ الحديث عن أرسطو — ولا ننسى أننا فى عالم الالهيات ، مجال الفلسفة الرئيسى :

لقد فكر ارسطو وقدر ، ثم فكر وقدر ، وخرج على العالم بما يسمى « المنطق الأرسطى » أو « المنطق الصورى » ، واخذ هذا المنطق فى عالم الفكر الفلسفى مجالا من الشهرة والعناية لا حد له ، واخذ فى الجو الاسلامى شهرة ذائعة الصيت ، وتبناه جميع فلاسفة الاسلام ابتداء من الكندى فى الشرق الى ابن رشد فى المغرب !

ولكن كثيرا من المسلمين ذوى الأصالة فى الفكر الاسلامى أبانوا فى وضوح أن المنطق الأرسطى منهار ، وانه متهافت ، وان الخلل فى جوهره واركانه ، وانه خلل لا يصلح !

وكان من هؤلاء ابن تيمية الذى كتب كثيرا فى نقد المنطق ونقضه: لقد كتب فى ذلك كتبا ، وكتب فى ذلك فقرات منثورة هنا وهناك فى خلال كتبه الكثيرة وفتاواه المستفيضة !

وممن كتب فى نقد المنطق ونقضه ـ ابن حزم .

والمحدثون جميعا لا يجد المنطق عندهم ترحابا ولا قبولا !

وقد كتبنا نحن ننبه على ان المنطق لا يحسم خلافا ، ولا يفصل حقا عن باطل ، ومما كتبناه فى المنهج الحـــديث والمنهج الأرسطى ما يلى :

ان المقياس بالنسبة لمعرفة الحق هو :

(أ) الاستقراء .

(ب) القياس .

أما الاستقراء ـ وهو أساس المفهومات العامة والقضايا الكلية فانه :

١ ـ مبنى كله على الحس : انه استقراء محسات ، انه تتبع جزئيات لا تخرج عن نطاق الواقع .

أما الالهيت فهو برىء من البحث فيها كل البراءة ، لأنهـــا لا تدخل فى دائرة اختصاصـــه ، فهو عاجز عن أن يخترق الحجب ليصل الى ما وراء الطبيعة .

٢ ـ ثم ان الاستقراء : تام ، وناقص . والتام ـ كما يعترف المناطقة ـ لا غناء فيه ، ولا فائدة !

أما الناقص وهو المهـم فى نظرهم فانه ـ فى رايهـم ـ ظنى ، وهو ـ لذلك ـ عرضـــة للتغيير ، فى كل آونة : « كل معدن يتمدد بالحرارة » هذه قضية من قضايا الاستقراء ، انهـــا قضية عامة شاملة ، ولكن المعادن لم تكتشف ـ بعد ـ بأكملها !

ومن الجائز ان يكتشف فى الغد معدن لا يتمدد بالحرارة ، انها اذن قضية مؤقتة ظنية تتبرا من اليقين الفلسفى .

« والعلم ـ كما يقول احد المفكرين ـ لا يعرف الكلمة الأخيرة فى مسألة من مسائله ، وانما حقائقه كلها اضافية موقوتة ، لهـا قيمتها حتى يكشف البحث عما يزيل هذه القيمة أو يغيرها » .

وهكذا قضايا الاستقراء انها :

١ ـ خاصة بالطبيعة ، ولا شأن لها بما وراءها .

٢ ـ ظنية ، لا تعرف اليقين !

اما القياس :

١ ـ فانه مبنى على الاستقراء ، اذ هو منطو دائما على كلية : كلية استقرائية . وما دامت قضايا الاستقراء ظنية كما رابـا ـ وميدانها المحسات ـ فنتائج القيـاس ظنية كذلك ، وميدانها المحسات .

٢ ـ ان المناطقة لا يشترطون فى مقدمات القياس أن تكون مسلمة صادقة فى نفسها ، وانما يشترطون أن يسلمها المتجادلون فحسب، وقد تكون ـ كما يقول صاحب البصائر النصيرية ـ منكرة كاذبة فى نفسها ، وفى هذه الحالة يكون القياس صحيحا ونتيجته باطلة !

واذا كان الأمر كذلك فما فائدة القيـاس ؟ ما قيمته اذا كان لا يعول فيه الا على ان تكون المقدمات مستوفية لشروط الانتـاج بحيث تستلزم النتيجة وان لم تطابق النتيجة الواقع ؟

ما قيمته اذا كان لا يحفل بصدق النتيجة أو كذبها ؟

انك اذا قلت : الكثير من العلم يؤدى الى الاستقلال الفردى ، وكل ما يؤدى الى الاستقلال الفردى مضر بالمجتمع : فالكثير من العلم مضر بالمجتمع ـ كان هذا قياسا صحيحا فى نظر المناطقة .

واذا قلت : ان الكثير من العلم يؤدى الى التماسك الاجتماعى ، وكل ما يؤدى الى التماسك الاجتماعى مفيد للمجتمع ، فالكثير من

العلم مفيد للمجتمع ــ كان هذا ايضا قياسا صحيحا عند المناطقة ومع ذلك فالنتيجتان متعارضتان !

٣ ــ ومع كل هذا فالقياس استدلال دورى فاسد . ذلك أن العلم بالنتيجة فى نحو قولنا : محمد انسان ، وكل انسان ناطق ، فمحمد ناطق ــ متوقف على العلم بالكبرى ، والعلم بالكبرى متوقف على العلم بالنتيجة ، لأنك لا تستطيع أن تحكم بالناطقية على جميـــــع افراد النوع الانسانى الا اذا تيقنت ثبوت الناطقية لمحمد ، ولو كنت فى شك من ذلك لما استطعت تعميم الحكم على جميع أفراد الانسانية ، واذن تكون الكبرى متوقفة على النتيجة وتكون النتيجة متوقفة على الكبرى ، وعلى ذلك يكون القيـــاس استدلالا دوريا فاسدا ، فلا يعول عليه !

٤ ــ واخيرا فالمفروض ان نتيجة القياس جديدة كل الجدة ، فانها استنتاج مجهول ــ هو النتيجة ــ من معلوم ، هو المقدمات .

ولكن النتيجة متضمنة فى المقدمات ، انها ليست مجهـــولة ، والقياس اذن لا يؤدى الى معرفة جديدة ، أو الى استنتاج مجهول من معلوم ، انه ــ اذا أردت الدقة ــ اســـتنتاج معلوم من ... معـــلوم !

تلك هى موازين العقل ــ وهى موازين لا غناء فيها ولا جدوى منها فيما يتعلق بالالهيات ! العقل اذن قاصر فيما يتعلق بالأخلاق ، وهو قاصر على الخصوص فيما يتعلق بالالهيات !

ومن هنا كانت الحكمة فى نزول الأديان .

ومن هنا كان السبب فى اقتصارها على الأخلاق والالهيات .

واذا كانت قد تحـدثت فى التشريع فان التشريع داخـل فى نطاق الاخـلاق .

اخفق اذن منطق ارسطو ، واستمر الاختلاف بين الفلاسفة كما كان من قبل ، واستمر الخلاف حتى بين المناطقة الأرسطيين ــ الكبار

منهم والمغمورين ـ بل حدث الاختلاف بين تلاميذ أرسطو نفسه ، وهم اتباع مدرسة واحدة هى المدرسة الأرسطية .

ومرت العصور ، وتوالت القرون ، وجاء ديكارت ، وبدا ديكارت يتفلسف على استحياء وعلى حذر بالغ ، فما كان جو زعماء المسيحية فى الغرب اذ ذاك يوحى بالاطمئنان والسكينة ، لقد كان جوا رهيبا يؤاخذ على الظنة ، وينكل على الشبهة ، لا يتحرى عدالة ولا يستشعر رحمة !

واخذ ديكارت يتحسس طريقه فى حيطة بالغة : مداريا ، مجاملا مادحا ، متواضعا !

وذات يوم اعلن أنه عثر على المنهج المعصوم !

وانه على أساس من هذا المنهج سيقود الانسانية الى الحق !

ورای ان هذا المنهج صالح للكشف عن الحق فى الكون وفيما وراء الكون : فى الطبيعة وفيما وراء الطبيعة ! وكان من سخرية الزمن أن التجربة أظهرت خطأه فى أثناء حياته .

وأن الخلاف استمر حول آرائه فى الالهيات ، وآراء معاصريه ، وآراء من قبله ، كما كان الأمر من قبل أن يولد منهجه . واخفق منهج ديكارت كما اخفق من قبل منهج أرسطو !

وبقيت الحقيقة التى لا شك فيها ، وهى ان الفلسفة لا مقياس لها !

هذه هى السمة الأولى .

السمة الثانية :

ما دامت الفلسفة لا مقياس لها فهى اذن ظنية ، انها ظنية وان عجنت بمنطق ارسطو الذى اخفق ، وهى ظنية وان خبزت بمنهج

ديكارت الذى لم ينفع فى قليل ولا فى كثير ، انها ظنية لأنه لا يتأتى ان تفرق فيهـا ـ ولا مقياس ـ بين الحق والضلال ، وستستمر هكذا الى الأبد .

السمة الثالثة :

ما دام لا سبيل الى اليقين فى موضـوعات الفلسفة فان من البدهى أن : « اختلاف الآراء فيها دائم » .

وهذا هو الواقع حينما يتصفح الانسان الفكر الفلسفى عبر القرون : ان الاختلاف والجدل دائم مستمر منـذ أن نشأ الفكر الفلسفى ! انهم يختلفون حتى فى المدرسة الواحدة !

وانظر مثـلا الى مدرسة سقراط فستجد تلاميـذه يقرون باستاذيته فى احترام بالغ ، وفى تبجيل يشـبه التقـديس ! فاذا جئت الى آرائهم فى الالهيات ، أو فى الأخلاق ـ فستجد الاختلاف والافتراق .

الاختلاف والافتراق بينهم وبين أستاذهم ، والاختلاف والافتراق بين بعضهم وبعض !

بل ان الامر يصل بالشخص الواحد الى أن يختلف هو ونفسه بحسب تطور حياته ، أو اختلاف بيئته ، أو اختلاف ما يقرأ من مصادر ثقافية .

وكل هذا واضح عبر العصور .

ومن غرائب الامور أن الفلاسفة يعلمون ذلك علمـا يقينيا ، ويعلمون ان كل فيلسوف أتى من قبلهم هدم آراء سابقيه جميعا : انه لم يعترف بوصول احدهم للحق ، انه يخطئهم جميعا ، ولو لم يكن الأمر كذلك لأخذ بآرائهم ، واكتفى بما حبروه ، أو بما انشأه أحدهم من قبل !

ولكنه مع علمه بأن الفلسفة دائما الى نقد ونقض فانه لا يأبه بهذه المعرفة ، ويقيم مذهبه على انقاض مذاهب سابقيه ، فيأتى من بعده ويهدمه ، ويقيم مذهبا مآله السقوط ، وهكذا دواليك !

السمة الرابعة :

وما دام الاختلاف مستمرا فان المسائل التى هى موضوع الفلسفة تستمر هى هى !

« ان مسائل الفلسفة لم تتغير على مر الدهور » .

ما مسائل الفلسفة ؟ انها :

الله سبحانه وصفاته ، وصلته بالعالم خلقا وتصريفا ، وصلته بالانسان قربا وتوجيها ، والبعث وكيفيته وهل هو بالروح فحسب أو هو بالروح والجسد ؟

والخلق الكريم الذى يمثل الفضيلة والكمال .

والخلق السىء الذى يمثل الشر والفساد .

والنبوة والصلة بالله عن طريق الوحى : اثباتا وانكارا .

ثم : هل المعرفة ممكنة ؟

وفى كل هذه الموضوعات الكبرى وغيرها مما يتصل بها اختلف الفلاسفة وما زالوا .

واستمرت هذه المسائل على مدى سبعة وعشرين قرنا تقريبا مثار بحث وجدل الى الآن لم يصل الفلاسفة فى واحدة منها الى اليقين ، ولم توضع واحدة منها موضع الاتفاق !

السمة الخامسة :

ان الاختلاف فى مسائل الفلسفة ليس اختلافا فى الايجاب فحسب ، وذلك انه قد يجوز أن يكون لمسألة ما عدة حلول كلها ايجابية .

وليس اختلافا فى السلب فحسب ، وذلك انه قد يجوز ان يكون لمسألة واحدة عدة حلول كلها سلبية ، كلا ! ان الخلاف عام فى الايجاب وفى السلب ، وانه ليصل الى الانكار المطلق والى الاثبات المطلق فى كل مسألة ، وانه ليصل بك احيانا الى طرق مسدودة !

اتحب ان تعرف شيئا من ذلك ؟

ان الأستاذ البيرريفو يقول فى كتابه الفلسفة اليونانية :

« أما عن العقل فان سلسلة الآراء الرواقية المتتالية نفسها اثبتت بسهولة انه ليس له قدرة مطلقة حازمة :

١ ـ فهل فى امكاننا أن نعرف عن حبات من القمح متى تكف عن تكوين اكوام ؟

٢ ـ والى أى حد نثق فى اعتراف الكذاب الذى يعترف بانه كذاب ؟

٣ ـ وعندما نقرر ان دليلا منطقيا هو من الصحة الى الحد المقنع ألا يتعين علينا أن نقيم دليلا آخر على صحة حكمنا بانه صحيح ، ثم على الحكم الأخير ، وهكذا الى مالا نهاية ؟

٤ ـ وكيف يمكن التمييز بين الفكرة الجلية الواضحة وسواها ؟

٥ ـ على ان الصور التى نراها فى الأحلام تفرض علينا بالقوة المقنعة التى لصور اليقظة نفسها ، فالوحش الذى يطاردنا فى الأحلام ليس أقل ترويعا لنا من وحوش الغابة !

٦ ـ ثم اذا نظرنا الى المجانين أفلا نجد لديهم أيضا ادراكا واعيا جليا ؟

٧ ـ وعندما نجد أنفسنا ـ بالمصادفة ـ أمام شيئين متشابهين تماما كورقتى شجرة ، أو بيضتين ، أو توأمين ، فأى وسيلة مصطنعة تمكننا من تمييز أحدهما من الآخر ؟

٨ ــ وحتى فى العلوم الرياضية : هل يمكن أن نجد بين قضاياها ما هو جلى بحيث يضطر الشعور الى التسليم بصحته ؟

ومع ذلك فانه اذا كان ذلك يحتمل فى الحياة العقلية البحتة ــ فانه لا يحتمل فى الحياة التى تتصل بالسلوك الملح الذى تحتـــاج الحيـــاة العملية الى الفصل فيه سريعـا . فما موقفنا من هذا النوع ؟ وما موقف الفلسفة منه ؟

انها تكتفى فى الحياة العملية بالترجيح ! يقول « كاريناد » :

« ومع ذلك فلابد لكى نحيـا حياة عملية من وجـود معـادل يساوى ما هو قاطـع وجازم » ، ثم يقول « كاريـنـــاد » : اننـا نستطيع أن نجد ذلك المعادل فى « الرجحانية » . ان 'دراكنا على وجه الترجيح يمكن أن يسمح لنا بالحكم على الأشـياء فى الأمور العملية بطريقة وضعية » .

وتصل بك الفلسفة احيانا الى معقولات يكذبها الواقع ، أو الى واقع يكذبه المنطق العقلى مع انه واقع مشاهد .

أتحب أن تتسلى بشىء من ذلك ؟

ان الاستاذ « البيريفو » يقول :

« ان التغير يحدث فى المكان او فى الزمان ، واذا تصورنا المكان قابلا للتجزئة الى مالا نهاية فان المتحرك لن يبلغ ابدا غاية سيره مادام يلزمه ــ للوصول اليها ــ أن يقطع اولا نصف المسافة ، ثم نصف النصف ، وهكذا دواليك الى مالا نهاية !

ولن يبلغ ابدا « اشيل » ذو القدمين السريعتين ــ السلحفاة اذا كانت تسبقه ولو بمسافة ضئيلة ، ذلك أنه بينما يجتاز نصف هذه المسافة تسبقه هى أيضا بمسافة يجب عليه بدوره أن يقطع نصفها على حين تتقدم هى من جديد !

وهناك حجة اخرى تنكر امكان تكوين الكل من اجزاء : فان كومة من القمح تحدث عندما ترش على الأرض صوتا يسمع على بعد ، ومع ذلك فنحن لا نسمع الصوت الذى تحدثه حبة القمح الواحدة وهي تسقط » .

واذا كان الأستاذ « البيريفو » موجزا مركزا لا يذكر المسائل في سهولة ويسر ، فان صاحب « قصة الفلسفة » بسطها فى شيء من الوضوح ، فيقول متحدثا عن زينون الايلى :

الدليل على بطلان الكثرة :

ان كانت الكثرة حقيقة واقعة ـ ونعنى بالكثرة ان الكون ليس شيئا واحدا ، بل وحدات كثيرة متراكمة ـ كان الكون لا متناهيا فى الكبر ، ولا متناهيا فى الصغر ، لأنه مؤلف من وحدات كما فرضت أولا ، ولابد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللانهاية بحيث لا يكون لها حجم ، لأنه ان كان للوحدة حجم سقطت عنهـــا صفة الوحدة ، وأصبحت قابلة للانقسام الى وحدات أصغر منها ، فاذا سلمنا بأن كل وحدة على انفراد لا حجم لها لزم أن يكون الكـــون الذى يتكون منها لا حجم له كذلك ، لأنه حاصل جمعها !

وكذلك يكون الكون لا متناهيا فى الكبر ، لأن له جرما لا شك فيه ، وكل جرم قابل للانقسام الى جزيئات لا نهاية لعددها ، ومهما بلغت تلك الجزئيات من الصغر فهى اذا ضربت فى عدد لا نهائى كان الناتج كونا عظيما يمتد الى ما لا نهاية !

واذن ففرض الكثرة يؤدى الى نتيجتين متناقضتين لا يســـلم بهما معا منطق سليم ! فلم يعد أمامك من سبيل الا أن تنكر انكارا باتا الكثرة ، وأن تسلم بأن الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة ، وأن هذه الأجزاء التى تراها متفرقة ـ باطلة ليس لها وجود !

الدليل على بطلان الحقيقة :

(ا) اذا أردت ان تقطع مسافـــة ما فستقطع نصفها الأول ، ويبقى امامك نصفها الثاني ثم ستقطع نصف هذا النصف ، ويبقى نصفه الآخـر ، وهكذا ستظل تقطع نصفا ويبقى نصف الى ما لا نهاية . واذن فلن تصل الى غايتك المقصوده الى الابد !

(ب) تسابق رجل وسلحفاة . فهب ان السلحفاة تقدمت عشرة امتار قبل أن يبدأ الرجل نظرا لبطء سيرها ، وكانت سرعة الرجل عشرة أمثال سرعة السلحفاة ، فلما بدأ الرجل ، وقطع عشره الأمتار التي تفصله عن السلحفاة – وجد أنها قد تقدمت مترا (اى عشر المسافة التي قطعهـــا هو) ، فلما قطع هذا المتر كانت السلحفاة تقدمت عشر المتر ، فاذا قطع هذا العشر تكون قد تقدمت جـزءا من مائة جزء من المتر ، وهكذا يظلان الى ما لا نهـــاية ، فلو ظل المتسابقان الى آخر الدهر فلن يلحق الرجل السلحفاة .

(جـ) اذا انطلق سهم فى الهواء فلابد ان يكون فى أية لحظـة زمنية ثابتا فى مكان معين ، لأنه لا يجوز أن يكون فى اللحظة الواحدة فى مكانين مختلفين ، ولكن اذا كان السهم فى كل جزء زمنى ساكنا فى مكان بعينه لزم أن يكون فى مجموع الفترة الزمنية ساكنا كذلك ، لان استمرار السكون ينتج سكونا ولا يولد حركة !

من هذه الأمثلة الثلاثة يتضح أن الحركة مستحيلة وان خيل لنا أنها حقيقـــة واقعـــة ، لأنك – كما ترى – ان فرضت حدوث الحركة تورطت فى سـلسلة من المتناقضــات لا تستقيم مع العقل والمنطــق » .

وان الفكر الفلسفى ليصل بك أحيانا الى انكار السماء والارض ، وما بين السماء والارض ، ويقول لك : ليس فى الوجود – يقينا – غيرك انت وحدك !

آخر السمات :

اما السمة الأخيرة : فهى سمة تؤدى اليها لا مناص ، السمات السابقة .

واذا كانت السمات السابقة يسلم كل منها الى الآخر - فانها جميعا تتعاون لتؤدى الى هذه السمة الأخيرة .

هذه السمة الاخيرة هى ان :

« الفلسفة لا رأى لها ! »

وقد تكون هذه السمة مفاجأة لبعض الناس ، كيف يتأتى ان تكون هذه الفلسفة التى ملأت الدنيا صياحا ، منذ ان نشأت ، ولم تكف منذ ان نشأت للآن عن الصياح ، لا رأى لها !

والامر ايسر من أن يحتاج الى استفاضة :

اما (اولا) : فلأن « الفلسفة لا رأى لها » نتيجة واضحة لكل ما قدمنا .

واما (ثانيا) : فخذ اى مسألة من مسائل الفلسفة فستجد الآراء التى تنكر ، والآراء التى تثبت ، انك ترى الرفض والقبول فى كل امر ! والرفض فلسفة ! والقبول فلسفة !

وقد يكون الرأى توقفا عن الرفض والقبول : وهو فلسفة ! وقد يكون شكا فى الرفض وشكا فى القبول فى آن واحد ، وهو ايضا فلسفة !

والشك اما ان يكون شكا فى قيمة الآراء التى تعرض : نفيا او اثباتا ..

واما أن يكون شكا فى قيمة وسيلة المعرفة نفسها ، وهى الحواس والعقل .. وكل ذلك فلسفة فى كل مسألة !

واذا تساءلت ـ وانت على علم بالجـو الفلسفى ، جو المتاهات والوهم ـ ما الراى الفلسفى فى هذه المسالة او تلك فستجد كل ما قدمنـــاه ماثلا امامك يثبت لك بما لا مرية فيـــه أنه : لا راى للفلسفة .

وقبل ان نخلص الى الخاتمة نذكر أمرا فى منهج الفكر الفلسفى فيه عظة وفيه عبرة :

محـاورة فيدون :

ان محاورة « فيدون » لأفلاطون لها اهميتها لأكثر من وجه ، منها أنها :

١ ـ محاورة يدور البحث فيها حول خلود النفس .

٢ ـ وهى محاورة لا تتعارض فيهـا اهداف المناقشين ، وانمـا تتحد وتتفق ويحب المناقشون أن يصلوا فيها الى نتيجة محببة الى نفوسهم ، وهى أن « النفس خالدة » .

٣ ـ ان الذين يدور بينهم الحوار فلاسفة من الذين لهم وزنهم واعتبـــارهم ، واحدهم يسمونه « أبا الفلسفة » ويسمونه « أبا الفلاسفة » .

٤ ـ المتحاورون ليسوا من مدرسة واحدة ، وانما هم من مدرستين مختلفتين ، هما مدرســة سقراط ، ومدرســة فيثاغورس ، وهما ـ وان كانتا متقاربتين ـ ما من شك فى أن جو سقراط العقلى يختلف هو وجو فيثاغورس الروحى .

ولهذا الاختلاف فان اتفاقهما على غاية واحدة : « اثبات خلود الروح » ومحاولتهما الاستدلال عليهـا ، له أهميتـه الخاصـة .

٥ ـ بيد ان الامر الاساسى الهام الذى من اجله نتحدث فى هذا الموضوع هو اتفاق المدرستين على أن « الوحى » فيما يتعلق بما بعد الطبيعة هو السفينة الأمينة المتينة ، وأن العقل فى الالهيات ، ان هو الا عبارة عن لوح من الخشب اذا قابلته أو اذا وازنته بالوحى . ان الوحى سفينة والعقل لوح من خشب !

لقد كان الحوار يدور بين سقراط واثنين من الفيثاغوريين هما « سيمياس » ، و « قابس » ، وهما من كبار فلاسفة المدرسة الفيثاغورية .

واخذ الجميع يجهدون ذهنهم فى البرهنة على خلود النفس ، ويقيمون ادلة وتنقسم بعض أدلتهم الى فروع ثم :

« ويسكت سقراط ، ويسكت الجميع ، وبعد هنيهة يقول سيماس :

ان العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع او عسير جدا فى هذه الحياة ، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول الى آخر مدى العقل ، فيجب :

اما الاستيثاق من الحق ..

واما ـ ان امتنع ذلك ـ كشف الدليل الأقوى والتذرع به فى اجتياز الحياة ..

كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب مادام لا سبيل لنا الى مركب أمتن وآمن ، أعنى الى وحى الهى » .

وبعد ذلك يعودون الى البحث من جديد حتى :

يقتنع قابس ، ويعلن سيماس انه مقتنع ايضا ، الا أن شعوره المزدوج بعظم المسألة والضعف البشرى يضطره الى بعض التحفظ بازاء هذه الأدلة على وجاهتها ..

فيسلم له سقراط بحقه فى هذا التحفظ ، ويزيد قائلا :

بل ان المقدمات انفسها مفتقرة الى بحث أوكد !

ان هناك بحر الالهيات وهناك البحر المائى ..

وكما أن للبحر المائى آلة عبور هى السفينة ـ فان لبحر الالهيات آلة عبور هى (الوحى) فاذا استعمل الانسان العقل فى عبور بحر الالهيات ـ فانه يكون كانسان يستعمل لوحا من خشب فى عبور البحر المائى !

ولكن المضطر ـ حيث لا وحى ـ يستمسك بلوح الخشب ، كما يقول سيماس : « ما دام لا سبيل الى مركب أمتن وآمن . أعنى الى وحى الهى » . ولوح الخشب هنا هو العقل (١) !

رأى الامام الغزالى فى الفلاسفة :

« رايتهم اصنافا ، ورايت علومهم اقساما ، وهم على كثرة اصنافهم ـ تلزمهم وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين القدماء منهم والأقدمين ، وبين الاواخر منهم والاوائل ـ تفاوت عظيم فى البعد عن الحق ، والقرب منه !

اصناف الفلاسفة وشمول وصمة الكفر لهم كافة :

« اعلم انهم ـ على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ـ ينقسمون ثلاثة اقسام :

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

الدهريون .

والطبيعيون .

والالهيون .

الصنف الأول الدهريون : وهم طائفـــة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر العـــام القادر ، وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيـــوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون ابدا ، وهـــؤلاء هم الزنادقة .

والصنف الثانى الطبيعيون : وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبـــات ، واكثروا الخوض فى علم تشريح أعضاء الحيوانات .

فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى ، وبدائع حكمته ـ مااضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات من الأمور ومقاصدها ، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الاعضاء مطالع الا يحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية الحيوان ولا سيما بنية الانسان .

غير ان هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم ـ لاعتدال المزاج ـ تاثير عظيم فى قوام قوى الحيوان به ، فظنوا ان القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه أيضا ، وانها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ، ثم اذا انعدم فلا يعقل اعادة المعدوم كما زعموا ، فذهبوا الى ان النفس تموت ولا تعود ! فجحدوا الآخرة ، وانكروا الجنة والنار ، والحشر والنشر ، والقيامة والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب ، فانحل عنهم اللجام ، وانهمكوا فى الشهوات انهاك الانعام !

وهؤلاء أيضا زنادقة ، لأن أصل الايمـان هو : الايمـان بالله واليـوم الآخـر ، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخـر ، وأن آمنوا بالله وصفاته .

الصنف الثالث الالهيـون : وهم المتـأخرون منهـم مثل « سقراط » وهو أستاذ « أفلاطون » و « أفلاطون » وهو أستاذ « أرسطاطاليس » .

و « أرسطاطاليس » هو الذى رتب لهم المنطق ، وهذب لهم العلوم ، وحرر لهم ما لم يكن محررا من قبل ، وأنضج لهم ما كان نجا من علومهم .

وهم بجملتهم ردوا على الصـنفين الأولين من الدهرية ، والطبيعية ، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم ، وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم !

ثم رد « أرسطاطاليس » على « إفلاطون » و « سقراط » ومن كان قبله من الالهيين ردا لم يقصر فيـه حتى تبرأ عن جميعهم . الا أنه استبقى أيضـا من رذائل كفرهم وبدعتهم بقـايا لم يوفق للنزوع عنهـا . فوجب تكفيرهم ، وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سيناء والفارابى وأمثالهما !

على أنه لم يقم بنقل علم « أرسطاطاليس » أحد من متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس بخلو من تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطـالع ، حتى لا يفهم ؛ وما لا يفهم : كيف يرد أو يقبل ؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسـطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلـين ، ينحصر فى ثلاثة أقسـام :

۱ — قسم يجب التكفير به .

٢ ــ وقسم يجب التبديع به .

٣ ــ وقسم لا يجب انكاره أصلا فلنفصله .

ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين أصلا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر .

ولابطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب « التهافت » .

أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها المسلمين كافة ، وذلك في قولهم :

١ ــ ان الأجساد لا تحشر ، وانما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية !

ولقد صدقوا في اثبات الروحية ، فانها كائنة أيضا ، ولكن كذبوا في انكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به !

٢ ــ ومن ذلك قولهم : ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات .

وهذا ايضا كفر صريح ، بل الحق انه : « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ، ولا في الأرض » .

٣ ــ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وازليته ، فلم يذهب أحد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل .

وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات ، وقولهم انه عليم بالذات لا يعلم زائدا على الذات ، وما يجرى مجراه ــ فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة » .

وقد يتساءل انسان : اذا كان الأمر كذلك فلم انتشرت العلوم الفلسفية في العالم الاسلامى ؟

يقول فى ذلك الحافظ عماد الدين بن كثير فى تاريخه سنة ٦٨٧:
بعد اخذ التتار بغداد ـ عمل الخواجا نصير الطوسى الرصد ، وعمل دار حكمه فيها فلاسفة لكل واحد فى اليوم ثلاثة دراهم ، ودار طب فيها للحكيم درهمان ، وصرف لأهل دار الحديث لكل محدث نصف درهم فى اليوم ، ومن ثم فشا الاشتغال بالعلوم الفلسفية وظهر .

الامام الغزالى والفلسفة :

والفلسفة التى تعنيها هنا انما هى المحاولات المستمرة التى بدأت منذ العهد اليونانىالقديم ولا تزال ـ لبناء « ما وراء الطبيعه» على العقل ، انها هى المحاولات العقلية لاختراع ما وراء الطبيعة وابتداعه ، بحيث يأخذ العقل حريته فى الاثبات والنفى غير متأثر الا بسه هو التى يفرضها . واذا كان العقل قد اشتغل بالطبيعة والرياضيات ، واذا كانت الطبيعيات والرياضيات قد ادخلت فى الفلسفة كأجزاء لها ـ فان الهدف الأول للامام الغزالى انما هو جانب ما وراء الطبيعة .

ومما لاشك فيه أن العقل قد انتج ثمارا يانعة فى الطبيعيات والرياضيات : لقد اقام القواعد المحكمة ، ونظم المبادىء المتقنة ، وانتهى به الأمر الى أن شيد الطبيعيات والرياضيات على اسس متينة . وكان الأمر كذلك فى هذين الميدانين ، لأن العقل يعمل فى دائرة اختصاصه ، ودائرة اختصاصه انما هى الماديات والمحسوسات أو ما يتمثل فيهما حينما يوجد خارج الذهن كالرياضيات .

وغر هذا النجاح قوما فاعتقدوا أن فى استطاعة العقل أن يجول فى كل ميدان : فى استطاعته أن يجول فى الطبيعة وفى ما وراء الطبيعة ! فى العالم وفى ما وراء العالم ! فى المادة وفى المجردات ! فى

عالم الشهادة وفى عالم الغيب ! وكانت النتيجة ان اقحموا العقل فى عالم ما وراء الطبيعة ، فكانت الفلسفة الالهية العقليـة ، وكان الاخفاق التام للعقل فى هذا الميدان !

وهذه الفلسفة العقلية التى تبحث فى الغيب انما هى انحراف عن الطريق المستقيم ، وهذا الانحراف حديث العهد نسبيا ، فهو يقتدى كما قلنا بالعهـد اليونانى ، واشـهر من تولى أمره فى ذلك العهد انما هو « أرسطو » .

وارسطو هذا الذى يعتبره بعض المؤرخين اكبر عقلية فلسفية ظهرت على وجه التاريخ ـ هو أيضا أشهر الذين انهار مذهبهم فى عالم ما وراء الطبيعة ! وكان اخفاق عقله هذا الكبير فيما يختص بمعرفة الغيب من أوضح الأدلة على أن عالم الغيب أسمى من أن يتناوله العقل البشرى الخطاء ! ولقد كانت الاعتراضات على مذهبه قوية عامة شاملة حتى أن تلاميذه دب اليأس فى نفوسهم من اقامة عالم ما وراء الطبيعة على أساس العقل ، فلم يمكنهم أن يردوا على الاعتراضات ، ورأوا انه اذا كان أستاذهم قد أخفق هذا الاخفاق فى عالم الغيب فانهم سيخفقون من باب اولى لو حاولوا اقامة مذهب فى الالهيات جديد ! يقول الأستاذ سانتلانا بعد أن ذكر الاعتراضـات على مذهب أرسطو :

ان ذلك حمل التلامذة بعـد موته على الاياس ما الالهيـات والتفرغ الى علم الطبيعـة وعلم الأخـلاق اختصوا بهما فى القرن الثالث قبـل الميلاد ، حتى لقبوا بالطبيعيين ولا سيما شـيعة « ثاوفرسطيس » و « استواثون » اللذين خلفا أرسطو فى رياسة « دار العلم » التى كانت للمشائين بأثينا .

انصرف اذن تلاميذ أرسـطو ـ يائسين ـ عن عالم ما وراء الطبيعة الى عالم الطبيعة والأخلاق ، واذا كان مذهب زعيم العقليين

قد انهار فمن باب أولى أن ينهار مذهب غيره ممن هم أقــل منه ، ولكن هذا الانهيار المتتابع للمذاهب العقلية فى الالهيات لم يصرف الناس عن هذا النمط من المحاولات التى مآلها دائما الاخفاق !

وتتابعت هذه المحاولات فى الشرق والغرب الى عهـــد الامام الغزالى .

ورأى الامام الغزالى ببصيرته النقادة ، وبحدسه الملهم — أن هذا الطريق الذى انحرفت اليه الفلسفة وسارت فيه انما هــو طريق مسدود ، ولابد اذن من محاربة هــذا العبث الذى يسمونه « الفلسفة العقلية » . لابد من محاربته لأسباب عدة : فهو اضاعة للوقت ، وهو تشكيك للبشرية ، وزعزعة للايمان ، وليس له من نتيجة الا التفرق والاختلاف ، وتوهين المقدسات !

على انه اذا كان يلتمس لليونان العذر فى معالجة هذا الموضوع لعدم وجود الوحى المعصوم الذى يهديهم الطريق ، وينير لهم الجادة — فليس هناك من عذر للمسلمين وبين أيديهم رسالة السماء ممثلة فى « القرآن » !

وهو : كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير .

(لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد) . وقد تكفل الله بحفظــه (انا نحن نزلنــا الذكر وانا له لحافظــون) .

ليس للمسـلم اذن — فيما يرى الامام الغــزالى — ان يحاول ابتداع عالم ما وراء الطبيعة ، أو اختراعه عقليـا ، ولكن المسلمين أخذوا فيما أخـذ فيــه اليونان ، واعتمـدوا على العقل ، والقوا قيادهم اليــه ، فتفرقوا مذاهب شتى ، وطرائق قددا ، وأصبح للفلسفة برغم هذا بريق فى الابصــار ، ولمعــان كالسراب يجــذب الكثيرين !

لابد اذن من التشمير عن ساعد الجد ، وهدم هـذا الزيف ، وابطال هذا السحر ، حتى يعود الناس الى الاعتصام بحبـل الله وعـدم التفـرق .

وحمل الامام الغزالى على الأساس الذى تقوم عليه الفلسفة وهو « العقل » حملة عنيفة ، وهجم عليه هجوما قويا ، ولم يفتر قط عن مهاجمته منذ ان ألف كتابه القيم « تهافت الفلاسـفة » فى محاولة موفقة كل التوفيق ، جريئـة كل الجراة ، طريفة كل الطـرافة . وما كان المقصد الأول والهدف الاسـاسى لهجومه هدم الآراء فى نفسها ، فبعضها صحيح ، موافق للدين ، ومع ذلك فقد هدم الامام الغزالى المنهج العقلى الذى اسـتندت اليـه هذه الآراء : فخلود النفس مثـلا راى يقول به الغزالى ، ويقول به الفلاسفة ، ولكن الامام الغزالى حمل معوله على طريقة الفلاسفة فى اثبات خلود النفس وهـدم أدلتهم ، وضرب بمعوله فيها فانهارت وتهافتت ، ومع ذلك فقد كان هو مؤمنـا بهذا الخلود ، انه لم يلتزم فى هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم والتعبير فى وجه أدلتهم بما يبين تهافتهم !

ومقصوده : تنبيه من حسن اعتقـاده فى الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم .

ويقول : أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم الا دخول مطـالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقـدوه ، مقطوعا بالزامات مختلفة :

فالزمهم : تارة مذهب المعتزلة .

وثانية : مذهب الكرامية .

وطورا : مذهب الوقفية .

ولا أنهض ذابا عن مذهب مخصوص .

ويقول الاستاذ « بلاسيوس » بحق : « ان الغزالى حينما سمى كتابه « تهافت الفلاسفه » كان يريد ان يمثل لنا ان العقل الانسانى يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول اليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار : فاذا ابصر شعاعا يشبه نور الحقيقة انخدع به ، فرمى بنفسه عليه وتهافت فيه ! ولكنه يخطئ مخدوعا بأقيسة منطقية خاطئة ، فيهلك كما يهلك البعوض » .

فكان الغزالى يريد ان يقول . « ان الفلاسفة خدعوا بأشياء اسرعوا اليها بلا اعمال روية ، فتهافتوا ، وهلكوا الهلاك الأبدى » .

وفى كتاب التهافت هدم الامام الغزالى عقليا ما بناه الفلاسفة معتمدين على عقولهم ، وتهافتت الآراء تحت قلمه ، ومن الحق ان نقول ان ادلة الامام الغزالى فيها من القوة ومن الرسوخ بحيث لا تقل من وجهة النظر العقلية — عن أدلة الفلاسفة العقليين .

وما من شك فى ان حملة الامام الغزالى انما كانت موجهة اولا وبالذات الى العقل ، والقضية المتنازع عليها هى قضية استطاعة العقل الوصول الى المعرفة اليقينية فى عالم « ما وراء الطبيعة » . الامام الغزالى ينكر ، ويثبت انكاره بالاخفاق المتتابع للفلاسفة ، ويثبته ايضا بهدم العقل لكل ما بناه العقل نفسه فى هذا الميدان .

والتعارض اذن بين الامام الغزالى والفلاسفة انما هو تعارض كلى ، ولذلك فان المحاولات الكثيرة المتعدده لتصحيح آراء الفلاسفة أو لتصحيح بعضها ، ونقد الامام الغزالى فى حملته على هذا الراى أو ذاك ، والانتصار لوجهة النظر الفلسفية فى هذه او تلك — ان ذلك كله غير مجد فى القضية التى اثارها الامام الغزالى ، وهى محاولات جهل القائلون بها موضوع النزاع على حقيقته أو تجاهلوه !

ومن هنا كانت محاولة ابن رشد — وهو أكبر المدافعين عن الفلاسفة — تصويب آراء الفلاسفة فى كتابه « تهافت التهافت »

عملا غير مفيد فى حسم النزاع ، اذ ان دائره النزاع الحقيقيه انما هى الأساس الذى بنيت عليه الآراء وليست الآراء نفسها ! والواقع ان فكرة الامام الغـزالى لاتزال للآن تتسم بالســهولة والوضوح والقوة ! لقد اخفقتم أيها العقليون ، والدليل على اخفاقكم اختلافكم المستمر ، هذا الاختلاف الذى اصبح وكأنه القاعدة والمبدأ العام !

واذا أردنا فى النهاية تقدير مدى الآثار التى كانت ولا تزال ثمرة لفكرة الامام الغزالى هذه - فان خير ما نفعل فيما يتعلق بذلك ، وخير ما نختتم به هــذه الكلمه هو أن ننقـل رأى الدكتور محمد اقبال ، وهو رأى يتسم بالرصانة والعمق . يقول محمد اقبال فى كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » :

« على انه لا سبيل الى انكار أن الدعوة التى نهض لها الغزالى تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد ، مثلها فى ذلك مثل الدعـوة التى قام بها « كانت » فى ألمانيا فى القرن الثالث عشر .

ففى ألمانيا ظهر المذهب العقلى لأول عهده حليفا للدين ، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليـه حسيا ، فكان الطريق الوحيد اذن : أن تمحى العقيدة الدينية من سجل المقدسات !

وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق ، ولذا مكن المذهب العقلى من سيادة الالحاد .

تلك كانت الحال فى ألمانيــا عندما ظهر « كانت » وكشف كتابه « العقل الخالص » عن قصور العقل الانسانى ، فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلى من قبل ، وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه .

وان التشكك الفلسفى الذى اصطنعه الغزالى على تطرفه بعض الشيء قد انتهى الى النتيجة نفسها فى العالم الاسلامى ، اذ قضى

ذلك على المذهب العقلى الذى كان موضـــع الزهو على الرغم من ضحالته ، وهـــو المذهب الذى سار فى الاتجاه اليه نفسه المذهب العقلى فى المانيا قبل ظهور « كانت » .

غير أن هنـــاك فارقا هاما بين « الغزالى » و « كانت » ، فان « كانت » تمشى مع مبادئه تمشـــيا لم يستطع معه أن يثبت ان معرفة الله ممكنة .

أما الغزالى فعندما خاب رجاؤه فى الفكر التحليلى ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، والفى فيها مكانا للدين قائما بنفسه .

وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم ، وعن الفلسفة الميتافيزيقية » .

• • • • • •

تجربتى مع الفلسفة :

ان هذه الخاتمة تجربة شخصية .

ولعل القارىء الكريم يسمح لى بأن أتحدث عن الجـو الذى عشته فى بواكير حياتى الفلسفية :

لقد كان ذلك لأول عهـــدى بجامعة باريس حينما ذهبت الى فرنسا للدراسة .

أحب ان أصف الجو الذى عشته ، وكيف تصرفت ـ بتوفيق الله ـ فى أثنائه .

. . . ودخلت الجامعة ، وبدات الدراسة فى علم الاجتماع وعلم النفس ، ومادة الأخلاق ، وتاريخ الأديان .

وكانت هذه المواد يتزعم دراستها وتدريسها الأساتذة اليهود ، او الذين تتلمذوا على الأساتذة اليهود .

وكانت هذه المواد كلها تسير فى تيار متحد ، هو أنها « علوم مجتمع » ، أى انها لا تتقيد بوحى السماء ، ولا تتقيد بالدين على انه وضع الهى ، فهى تدرس موضوعاتها على انها ظواهر اجتماعية ، وظواهر انسانية .

وبدانا فى الدراسة نسمع مختلف الآراء فى نشأة الدين ، ومختلف الآراء فى تفسير النبوة ، وينتهى الأمر برأى الأستاذ فى الموضوع .

وليس فى هذه الآراء — على اختلافها وتعددها — ما يتجه الى ان الدين وحى من السماء ، أو أن النبى موصول الاسباب بالسماء! واذا انتظرنا من الأستاذ أن يصحح الوضع ، فيدلى فى النهاية برايه مثبتا الألوهيــــة والنبوة هادما للآراء الأخرى واصفا لهـــا بأنهـــا ضلال ! ..

اذا انتظرنا ذلك منه فاننا نكون واهمين ، فانه واحد من هؤلاء العشرات من الأساتذة فى هذه المواد وما شابهها المنغمسين فى تيــار المادية ! لقد فسرت الجامعات الأوربية العلم على أنه القواعد التى تقوم على التجربة والملاحظة ، والتزمت بأن تفسر وان تشرح عــلم الاجتماع وعلم النفس وجميع الظواهر فى الآفاق وفى الأنفس ، على هذا الأساس ، والتزمت ذلك ايضا فى تاريخ الأديان .

هذه العلوم بالذات وفروعها تتعاون — فى جامعات الغرب — لتقود الانسان متساندة الى الالحاد !

ان للدين — فيما يزعمون — نشأة انسانية اجتماعيـــة . وان الخلق — فيما يرون — نشأة انســـانية اجتماعية ، وقــد تواضع الناس على سلوك معين سموه « فضيلة » وعلى سلوك آخر سموه : « رذيلة » ، ودراسة الدين والأخلاق اذن تتجه الى النشأة والمظاهر وعوامل التطور وظواهر التطور .. وليس للسماء فى الدراسة من نصيب اللهم الا الوصف لظاهرة نشأت فى المجتمع .

وكل الظواهر والمظاهر فى هذه الدراسات اعتبارية نسبية متغيرة متبدلة لا تثبت على حال ، ولا تستقر على وضع ، لأنها فى كل يوم تتبدل حالا بحال ...

وهذه الأفكار تتكرر فى هذه المواد : تسمعها فى علم الاجتماع ، وتسمعها فى علم النفس وتسمعها فى دراسة الاعلام ونسمعها فى دراسة تاريخ الاديان ، وتسمعها فى دراسة العلوم المتفرعة من كل ذلك .

والشاب الذى انتقل من الأقسام الثانوية الى الجامعة يتأثر بأستاذه ، فاذا كان الأساتذة متعاونين على هدم القيم الثابتة والمثل العليا التى يقررها الدين وتقررها الأخلاق — اذا كان الامر كذلك — فان الطالب الذى يعيش فى أجواء تتعاون كلها على هدم عقائده ومثله وقيمه ينتهى به الأمر — فى الأغلب الاعم من الحالات — بأن تنهار هذه القيم فى شعوره !

ومن هنا كانت الظاهرة التى تجدها فى طلبة الجامعات فى اوربا من الاستخفاف بكثير من العقائد ، وبكثير من القيم ، وينتهى الطالب بالإلحاد ، أو على أقل تقدير بالايمان الكامن الذى لا فاعلية له ولا تأثير فى سلوك الانسان !

وكنت — من غير ما شك — أضيق بكل ما يجرى فى هذه الدراسات ، ولكن الله سبحانه وتعالى ألهمنى التفكير فى قيمة آراء الأساتذة انفسهم فى هذه المواد .

وبدأت أفصل بين عالمين من المعرفة : عالم الماديات كالطب والطبيعة والكيمياء ، وهذه أمور تحكمها التجربة ولا تتعارض مع الدين ولا اختلاف فيها ، وعالم التفكير المجرد فى الدين والأخلاق والمجتمع .

واخذت ادرس فى اناة هذا الجانب الأخير من الزاوية التاريخية، فوجدت انه منذ بدأ التفكير العقلى فيها ، بدأ فى اللحظة الاولى الإختلاف فيه ، وبدأ كل زعيم من زعمائه ينتقد الآخرين فى عصره، وكل مفكرى عصر ينتقدون المفكرين فى العصر السابق عليه ، وهكذا الأمر .

وما من شك فى أن هؤلاء الأساتذة الذين يدرسون لنا ينتقد بعضهم بعضا فى آرائهم ، ويخطىء بعضهم بعضا ، كما ننتقدون السابقين عليهم ويخطئونهم ! وسيصنع من بعدهم صنيعهم ، فيوجهون اليهم النقد ويخطئونهم ، وهكذا الى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

لقد أخذ « دوركايم » اليهودى ، يعمل بمعاول هدامة فى كل القيم والمفاهيم الدينية والأخلاقية ، وأخذ تلميذه الأكبر اليهودى « ليفى بروهل » ينهج منهجه ويسير على طريقه فى علم الاجتماع وفى علم الأخلاق . وكتاب « ليفى بروهل » : « الأخلاق وعلم العادات » ــ مثل واضح لهذا النوع من هدم القيم ومحاولة القضاء على كل المثل .

فكرت اذن فى اختلاف الآراء ، أو فى هدم بعضها بعضا فى مواجهة كل ما يقوله الأساتذة ، وكنت اقول فى نفسى ــ فى مواجهة كل استاذ : سيهدمك المعاصرون لك، وسيهدمك الذين يأتون من بعدك !

ولكنى فى مواجهة كل هذه الآراء الالحادية ــ كنت أتشبث بيقين لا شك فيه :

كنت اقول فى نفسى : اذا كانت الأخلاق نسبية فهل يأتى الزمن الذى نعتقد فيه : ان الصدق رذيلة ! أو ان الشهامة شر ! أو ان الشجاعة سوء ! أو أن العفة جريمة ، أو أن كذا ، أو كذا ؟ ثم أعود الى نفسى فأقول : كلا . . .

واتساءل من جديد في مجال العقائد : هل سيأتي اليوم الذي لا نقول فيه بوحدانية الله ، أو لا نقول فيه بارادته وعلمه ؟

واعود الى نفسي وأقول : كلا .

كنت أحاول دائما ان أردد ان هؤلاء القوم يسيرون في طرق لا تنتهي الى غاية .

ما هدفهم من ذلك ؟ ما غايتهم ؟

وما كنت اجد الاجابة عن هـــذا السؤال آنئذ ، لكني عرفت فيما بعد أن هذا هو المنهج اليهودي الذي رسموه بعد تفكير طويل، والتزموا القيام به بكل الوسائل او بكل الطرق ، وهو منهج التشكيك في القيم والمثل والعقائد والأخلاق !

يستخدمون هذا المنهج في المجالات المختلفة لافساد المجتمعات وتحللها اخلاقيا ودينيا ، ويضيفون اليه العمل على اثارة العمال على أصحاب رءوس الأموال ، وعلى ايجاد الضغائن والفتنة بين مختلف فئات الشعوب ، والثمرة التي يعملون دائبين على الوصول اليها : ان تكون المجتمعـــات شاكة مملوءة بالفتن ، وذلك ســبيلهم الى السيطرة .

ان اليهود يهدفون من وراء كل ذلك الى السيطرة على العالم . انهم يحطمون القيم والمثل حتى لا يكون في المجتمعات قوة من عقائد، أو قوة من خلق . ومن أجل ذلك تعاونوا على أن تكون لهم الكلمة الأولى في الجامعات في علم الاجتمـــاع وفي علم النفس ، وفي مادة الاخلاق ، وفي تاريخ الأديان .. وفي الفلسفة . ولم يكن من السهل على في اثناء هذه الدراسة الاستمساك الواثق بالقيم والمثـــل التي نشأت عليها . ولولا عون من الله سبحانه ، وتوفيق منه ، ولولا لطف الله ــ لصرت كواحد من هؤلاء الألوف الذين يدرسون في الجامعات الأوربية ، ثم يخرجون منها وقد تحطمت في نفوسهم المثل الدينية الكريمة !

وانتهيت من هذه الدراسة ، ثم كانت المرحلة التالية هى مرحلة « الدكتوراه » .

وبعد تجارب هنا وهناك فى مجالات مختلفة من الموضوعات ، وبعد تردد بين هذا الموضوع أو ذاك ، هدانى الله ـ وله الحمد والمنة ـ الى دراسة موضوع التصوف الاسلامى . ولم يكن ذلك مصادفة ، وانما هى بداية وتوفيق من الله سبحانه وتعالى ، وهى عناية أعجز عن شكر الله سبحانه وتعالى عليها . وانغمست فى العنصر الأساسى فى موضوع الرسالة ، وهو دراسة الحارث بن اسد المحاسبى .

انغمست فى جو مجموعة من المخطوطات لهذا العالم الكبير المستنير ، ورأيت أنه قد مرت به ـ هو الآخر ـ فترة من الضيق لاختلاف الآراء وتفرقها ، والحيرة فى أيها الأحق وايها الأصوب ؟ ثم هداه الله سبحانه الى الطريق الأقوم .

ووجدت فى جو الحارث بن أسد المحاسبى الهدوء النفسى ، أو الطمأنينة الروحية ، ولكنه هدوء اليقين ، وطمأنينة الثقة بما يعلم .

فقد القى بنفسه فى معترك المشاكل التى يثيرها المبتدعون والمنحرفون ، واخذ يصارع مناقشا ومجادلا وهاديا ومرشدا متخذا الأساس الأصيل والمصدر الاول : القرآن والسنة ، متخذا ذلك مقياسا وحاكما متحكما فى كل ما يقال أو يفعل .

وانتهيت من دراسة « الدكتوراه » وأنا أشعر شعورا واضحا بمنهج المسلم فى الحياة ، وهو :

منهج « الاتباع »

ان ابن مسعود رضى الله عنه يقول كلمة موجزة عن هذا المنهج كأنها اعجاز من الاعجاز ، انه يقول :

« اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم » .

وهى كلمة حق وصدق ثرية بالمعانى الطويلة العريضة ، يبرهن آخرها على اولها ، والنهى فى وسطها يبرهن عليه ايضا آخرها : اى اتبعوا فقد كفيتم ، والكافى هو الله سبحانه وتعـــالى الذى أوحى المبادىء والأصول والقواعد ، وطبق رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ذلك وبينه ، فكان تطبيقه مقياسا وبيانا ومرجعـــا يرجع اليه المختلفون .

« ولا تبتدعوا فقد كفيتم » : ان الذى يبتدع هو من لا كفاية له ، ولكن الله سبحانه وتعالى بعد أن اكمل الدين واتم النعمة ـ ليس هناك من مجال ، ولا من حاجة الى الابتداع .

لقد كفانا الله ورسوله صلى الله عليه وسلم كل ما يصلحنا من امر الدين .

لقد كفينا ، وعلينا اذن الاتباع . ولا منهج لنا الا الاتباع .

وبعد أن وقر هذا المنهج فى شعورى واستيقنته نفسى اخذت ادعو اليه : كاتبا ومحاضرا ومدرسا ، ثم اخرجت فيه كتابا خاصـــا هو كتاب : « التوحيد الخالص ، أو الاسلام والعقل » .

وما فرحت بظهور كتاب من كتبى مثل فرحى يوم ظهر هــــذا الكتاب ، لأنه هو خلاصة تجربتى فى حياتى الفكرية .

وكل ما كتبته عن التصوف ، وعن الشخصيات الصوفية ـ فانما يسير فى فلك هذا المنهج ، منهج الاتباع .

هذا وبالله التوفيق

عبد الحليم محمود



المشكلة الأخلاقية والمشاعر التي تؤدي إليها

الأنانية :

عندما نجد فى شيء ، أو فى شخص ، أو فى عمل ، سببا لسرورنا خاصة ، أو عندما نتذكر انه كان كذلك ، بل وعندما نتخيل انه من الممكن أن يكون سببا لذلك السرور ، فاننا نشعر نحوه برغبة تحملنا على البحث عنه أو على القيام به .

وحينما نشعر أن فى شيء ، أو فى شخص ، او فى عمل ، سببا لآلامنا خاصة ، أو حينما نتذكر انه كان سببا لهذه الآلام ، بل وعندما نتخيل أنه من الممكن أن يكون سببا لهذه الآلام ، فاننا نشعر نحوه ببغض يحملنا على الفرار منه ، أو على تحاشيه .

ولقد أبان « سبينوزا » ، من قبل ، عن هذه الفكرة وأفاض عليها نورا ساطعا ، ولا يزال ما قاله بصددها محتفظا بكل ما له من نفاسة .

ومن هنا يلاحظ أن لذاتنا وآلامنا ليست جميعا من قبيل واحد .

ان بعضها مرتبط بارضـــاء ما يسمى « الميول الأنانية » ، أو بمعارضتها . كل فرد يسعى الى الاحتفاظ بحياته ، بل هو يعمل، فوق ذلك ، على أن يمكن لنفســه فى سلم الحيــاة مكانة خاصة ، فاذا أتيح له ما يرضى ميوله شعر بالسرور ، واذا ما حالت الحوائل دون ارضاء تلك الميول قلق وتألم . ومن هنــا ينشــأ عالم من النزعات . ذلك العالم الذى لو انفرد بنفسه لحملنا على أن نتخذ الأنانية التامة شعارا لنا : « كل شيء لى ولو كان ذلك على حساب الآخرين » .

الايثار أو (المشاركة الوجدانية) :

ومع ذلك فليست الأنانيــة هى المصـــــدر الوحيد لآلامنــا وملذاتنا .

ان كثيرا من النـــاس قـد وهبوا رقة العاطفة « المشاركة الوجـــدانية » اى انهم يتــألمون لآلام الآخرين ، وانهم يسرون لسرورهم : ما أكثر أولئك الذين ليس فى طوقهم أن يشــاهدوا حادثة ، أو يروا الدم يسيل ، أو تقع عيونهــم على منظر عمليــة جراحية ، أو يسمعوا نحيبا دون أن يعصر الألم قلوبهم عصرا أليما، ودون أن تسيل عبراتهم مع البـــاكين ، بل ربما وقعوا فى حالة اغماء . ثم أليس سرور الآخرين وضحكهم ومرحهم يشـــيع فى نفوس سواهم نفس الحالة ؟ ولا اخالنا بحاجة الى أكثر من ذلك لتلطيف الميول الأنانية . ان ذلك الذى يألم لآلام الآخرين ليتحاشى ايلامهم ، انه ليبــذل وســعه لتخفيف آلامهم . كما ان من يسعد بمسرات الآخرين يتحاشى أن يعكر عليهم صفوها ، بل انه ليفكر، جادا ، فى إنمائها . وهذا منبع ثان للذة والألم ، لو فرضناه وحده لحملنا على تحقيق المثل الآتى : « كل شيء للآخرين ولو كان ذلك على حسابى » .

وحي الضمير :

وليس هذا كل ما نريد قوله . فالأكثرية من الناس ، بل ربما جميعهم ، يكون لهم ضمير متى أدركوا سن الرشـــد . فحينما يشرعون في عمل فانهم يشعرون بأن هذا العمل اما أن يكون واجب التنفيذ ، واما أن يكون واجب الترك ، واما أن يكون من قبيل المباح . وحينما يقومون بالعمل، سواء اراعوا الضمير أم لم يراعوه، فانهم يشعرون ، اثر القيام به ، بمشاعر مختلفة . فاذا كانوا قد خضعوا لحكم الضمير ، فيما أوجبـه ، فانهم يشعرون بتقـدير لأنفسهم تصحبه لذة ظاهرة : الرضا الاخلاقي . اما اذا كانوا لم يستجيبوا لصوت الضمير فانهم يشعرون باحتقار لأنفسهم شديد الايلام : تبكيت الضمير .

ومن هنا كان ، عند الذين يشعرون شعورا قويا بهذه العواطف، مصـدر ثالث هو « وحي الضمير » وهـؤلاء غايتهم اســتشعار الرضـا الأخلاقي ، والانسجام مع أنفسهم والاعتزاز بهـا وفوق ذلك : أن يتحاشوا تأنيب الضمير ، وأن يكونوا من أنفسهم غير ملومين .

ومن هنا نشـأ منبع جديدة للذة والألم ، لو وجـد وحـده عند الفرد لكان منهجه في الحياة « ارضاء ضميره اولا (وقبل كل شيء) ؛ والطاعة في كل الأحوال لمـا يأمر به ، والخشية من تأنيبه، وعمل كل ما يشعر النفس بكرامتها » .

اساس المشكلة الأخلاقية :

وسواء أكانت اللذات أنانية ، أم كانت ايثارية ، أم منبعثة عن الضمير ، فان قلب الانسان المتزن يستشعرها جميعا . والنتيجة لكل هذا هي أن يتجاذب الانسان مختلف الرغبات التي تنشأ عن دافع داخلي واحد ، وان تكن تلك الرغبات لا تكاد تنسجم فيما بينها . حقيقة انها تنشـأ جميعها عن « اللذة والألم » ذلك المنبع

الذى نشعر به أو نكون قد شعرنا به ، أو نتخيل أنه من الممكن أن نشعر به . غير ان تلك اللذة وذلك الألم تتعدد أسبابهما وتختلف وتتشابك ، حتى ان نفوسنا فى كل لحظة لينالها من تجاذبها ما نال من التمزيق جسم « راڤاياك » التعس (١) .

ذلك هو اساس المسألة الأخلاقية : مطامح مختلفة تنبعث فينا فماذا يجب اتباعه منها ؟ أنلتزم وحى الأنانية ؟ انستسلم لعاطفة الرحمة ورقة الشعور ؟ أم يجب أن نضع فى المقام الأول من عنايتنا طمأنينة الضمير والاعتزاز المشروع بالكرامة ؟

ان هذه المسألة قد ظهرت ، على مجرى التاريخ بمظهرين مختلفين : أحدهما خفيف الوقع نسبيا (٢) والآخر محزن ومفجع (٣) .

١ ـ المظهر الخفيف الوقع نسبيا :

ان جميع الفلاسفة الذين عنوا بالمسألة الأخلاقية قد أدركوا هذه الحقيقة : ان الأساس الأول للحياة الاخلاقية انما هو « الارادة الخيرة » .

لكن ما هذه الارادة الخيرة ؟ لقد فسرها « كانت » بمعنى

---

(١) رجل فرنسى قتل هنرى الرابع وحكم عليه بالقتل تمزيقا بربطه بين اربعة من الخيل سيق كل منها فى ناحية فتقطع جسمه قطعا .

(٢) لان أكثر ما فيه هو أن فريقا من الفلاسفة لم يعتقدوا عصمة الضمير الذى هو الوسيلة الوحيدة للهداية ، فى الطبيعة الانسانية ، وراحوا يبرهنون عجزه عن ضبط السلوك الانسانى فى كثير من الاحيان . ولكنهم مع ذلك لم ينكروه انكارا تاما ، ولم يجردوا الانسانية من القيم الاخلاقية كما فعل أصحاب المظهر المحزن المفجع .

(٣) أصحاب هذا المظهر ، كما سيأتى ، فريق من الفلاسفة الماديين انكروا الضمير والفضيلة وجميع القيم الاخلاقية وابوا أن يعتقدوا ان الانسانية فى عدالتها وتواصلها وتراحمها يمكن ان ترتفع عن مستوى النحل والنمل الذى سخرته الطبيعة تسخيرا . فهو يأتى بأروع مظاهر التضحية والتعاون ولا شيء فى ذلك سوى البلاهة والغفلة .

معين (١) . بيد ان لها معنى آخر اكثر شمولا : لكى يكون المرء ذا ارادة خيرة ، عليه أن يقوم بأمرين .

١ ــ يجب عليه ، قبل الشروع فى العمل أن يتحقق ، باخلاص ، ما يجب عمله لكى يكون سلوكه أحسن ما يمكن فى الأحوال التى تعرض له .

٢ ــ انه ، عندما يتكون له رأى صادق فيما ينبغى فعله ، يجب عليه ان ينفذ ، فى اخلاص تام ، ما بدا له انه الأفضل .

ان الانســـان الذى يسير هكذا يكون قد حاول ، حقـــا ، كل ما يمكنه لكى يكون عمله خيرا . ويكون قد حقق الشروط التى اذا فقدت لم يكن العمل اخلاقيا . وله ، اذن ، أن يكون راضيا عن نفسه . وانه لغير ملوم فيما اختاره لنفسه من مبـــادىء خلقية . لكن ، من أجل ذلك ، أيمكن أن يقال انه سلك سلوكا حسنا ؟

لقد حاول بعض الفلاسفة اقناعنا بهذا . وذهبوا وفى مقدمتهم « چان چاك روسو » الى اننا نملك بصيرة تعرفنا الخير والشر . وقد رأوا أن ضميرنا هو خاصــــية فطرية يمكننـــا أن نثق بها فى اطمئنان تام « هاد موثوق به ومعصوم من الخطأ » (٢) .

---

(١) هى عند (كانت) القوة المنفذة لمـا يوحى به الضمير . فاذا كانت خيرة اعرضت عن وحى الشهوات ونفذت وحى الضـــمير بكامل حريتها . واذا كانت شريرة سيئة التكوين أعرضت عن ذلك الوحى الخير دائما من الضمير ، وجرت وراء الشهوات (وهى مناط الخيرية والشرية . أما الضمير فخير دائما .

(٢) هكذا يرى (كانت) فى الضمــــير تماما . ويرى أن الارادة الخــيرة متى اطاعت الضمير وحاولت بكل قواها أن تنفذ وحيه فقد ادت ما عليها وكانت خيرة ولو لم تصل الى غرضها المقصود بأى سبب من الاسباب .

ولو ان أولئك الفلاسفة أصابوا الحقيقة لما احتيج الى عرض المسألة الأخلاقية على بساط البحث (١) . لكنهم لم يصيبوا فى هذا الراى . فمنذ بدأ المفكرون رحلاتهم شاهدوا أن الناس ، فى كل العصور ، وفى جميع الأقطار ، يستشيرون ضمائرهم ، ولكنها لا نسمعهم جميعا لحنا واحدا . اذ أن ما يظهر عدلا وخيرا لبعض النفوس الخلصة ، فى عصر خاص ، لا يظهر عدلا ولا خيرا لنفوس اخرى هى ايضا مخلصة ولكنها عاشت فى عصر آخر ، أو مكان آخر .

وهل يراد لذلك أمثلة ؟ أن الأمثلة لتجل عن الحصر .

اننا لنجد بعض تلك المثل عندما نوازن بين أحوال الضمير ، خلال مختلف العصور . ففى العصور القديمة اليونانية ــ اللاتينية كان نظام الرق مشروعا : ان أشرف القلوب ، اذ ذاك ، كانت تجد من الطبيعى أن يباع الرجال والنساء والأطفال ، وأن يعاملوا معاملة السوائم . وكانت القوانين الرومانية القديمة تجعل من المرأة والأطفال ملكا للزوج ، كما لو كانوا أمتعة أو أنعاما . ولهذا كان للأب ، من بين الحقوق الأخرى ، الحق فى أن يعرض ابنته المولودة حديثا فى السوق العام ، اذا كانت له بنت أخرى .

ولسنا بحاجة الى أن نذهب بعيــــدا . فهاهم أســلافنا (٢) كانوا يرون شرعية تطبيق العقوبة على مجرد ظن الجريمة . وكانوا،

---

(١) اى لكان حلها سهلا جدا بحيث لا يبقى محل للجدل حول خيرية الاشياء وشريتها . لان الضمير المعصوم بطبيعته سيرشد جميع الناس الى طريق الهدى ويجنبهم طريق الضلال . وهذا الاعتراض هو بدء الهجوم من الفريق الذى يهزا من دعوى عصمة الضـــــمير وعلى راسهم (مونتينى) و (لوك) و (بوجنفيل) و (ديدرو) .

(٢) أسلافنا : اى الفرنسيين القدماء أسلاف المؤلف .

بلا أدنى قلق ، يشاهدون الفرد مشنوقا ، من أجل اختلاس تافه .

وكذلك نشاهد هذا الفرق بمقارنة أحوال الضمير فى الأقطار المختلفة . فالشعوب التى يسود فيها نظام تعدد الزوجات لا تعتبر من يتزوج بعدد منهن بريسا فقط ، بل انها ، فوق ذلك ، لتعد هذا العمل ، منه ، ساميا ومشرفا الى حد كبير (١) . وان مشاعر الحياء القوية جدا عند الشعوب المتحضرة لا تهم قليلا ولا كثيرا ، عند شعوب مثل زنوج الكونغو ، وسكان جزائر « تايتى » .

ومن ناحية اخرى ، فانه لا شىء أغرب من مشاهدة بعض الالتزامات التى تقتضيها حياة بعض البدائيين . وليس من المجهول ما يعد من المحرمات الدينية عندهم : مثل تحريم بعض أنواع اللحوم ، أو بعض أنواع الأشربة ، أو خروج النساء بدون حجاب .

وامر الطقوس السائدة فى البلاد « الأوقيانوسية » معروف مشهور . فهن تعتبر من الآثام ما قد يظهر لنا طبيعيا ، بل فوق ذلك ، ما يظهر لنا ضروريا : انها تحرم تناول الطعام تحت سقف ، والمكث فى المسكن اذا كان المرء مريضا ، واستعمال الأيدى فى التغذية بعد فراغ المرء من حلق شعره ، أو بعد فراغه من صنع زورق .

بل يرى مثل ذلك ، من مظاهر اختلاف الضمير ، فى الجماعة الواحدة المتحضرة . وهل الراسمالى الذى يدافع عن نظام الميراث

---

(١) اما ضمير الرجل الغربى فيؤلمه نظام تعدد الزوجات . والحكم هنا بأن ذلك العمل يعتبر مشرفا ، عند جميع الامم التى تبيح تعدد الزوجات ، تفوح منه سخرية لاذعة . فضلا عن انه يدل على تسرع فى الحكم . لان جميع المثقفين والخواص لا يؤثرن ذلك من غير ضرورة . والشريعة الاسلامية لم تبحه الا بقيود .

اقل اخلاصا من الشيوعى الذى يهاجمه ؟ أم هل الديموقراطى الذى يقرر ضرورة الانتخاب العام أقل اخلاصا من الارستوقراطى الذى يعلن عدم ملاءمة هذا النظام ؟ هل (فيلانت) ، عندما يبيح انواعا من الكذب ، اقل اقتناعا برأيه من (السست) عندما يحرمها ؟ (١) . ان (شارلوت كردى) (٢) عندما قضت على حياة (مارا) كانت ترى ، ولا شك ، أنها انما تقوم بعمل أخلاقى عظيم بلا مراء . فهل المواطنون الذين ساقوها الى المقصلة كانوا أقل ايمانا منها بالقيمة الأخلاقية لعملهم هذا ؟

حقا ، أنه لا يكفى أن يكون الانسان ذا ارادة طيبة لكى يكون عمله أخلاقيا . وانه حتى مع وجود خير ارادة فى الدنيا ، وأصدق مجهود لتحرى الصواب ، وأقوى عزيمة ، قد يكون من الممكن ان يخطىء الانسان خطأ فاحشا فى نظره الى الخير والشر والعدل والظلم . وليس يكفى أن يريد الانسان ، من أعماق نفسه ، عمل ما يحب عمله . بل انه لمن الضرورى أن يعرف ذلك . وأن تلك المعرفة لأصعب هذه الأمور ، غالبا .

وهذه الفروق التى لاحظها الفلاسفة من اقدم العصور حدت بهم الى تكوين أول صورة للمسألة الأخلاقية . وبعد فرض وجود الخير والشر ، والعدل والظلم ، فما هو ، اذن ، بعد البحث والتمحيص ، ذلك الخير وذلك الشر ، وذلك العدل وذلك الظلم ؟

---

(١) فيلانت والست شخصيتان ورد ذكرهما فى قصة (ميزانتروب) للشاعر الفرنسي (موليير) .

(٢) هى فتاة ، ولدت عام ١٧٦٨ وضربت (مارا) بالخنجر فى الحمام لتنتقم منه لما عمله من شر فى مواطنيها .

٢ ـ المنظر المحزن المفجع :

ان ما تقدم آنفا ليس الا الصورة الظاهرة للمسألة الاخلاقية . وهناك صورة أخرى لها :

ان مقارنة الضمائر الانسانية بعضها ببعض لا تظهر ، فقط ، الاختلافات التى تعطينا صورة من تفاوت هذه الضمائر . بل انها لتوضح كذلك التشابهات التى تدل على توافقها (١) . ومهما تكن تلك الضمائر من الاختلافات فى العصور الماضية ، ومهما يكن من أمر اختلافها فى عصورنا هذه ، فانها لتتفق ، جميعا ، على هـذه المسألة : انها تتفق ، جميعـــا ، فى أن تقول للفرد : (كن عادلا) (كن طيبا) فأما الأمر باتباع العدالة فمعنــاه ، حسب اختلاف الزمان والمكــان ، (احترم أبنــاء قبيلتك) أو (احترم مواطنيك) أو (احترم أبناء الانسانية مهما اختلفت أجناسهم) . ومن ناحية اخرى نجد أن الأمر باتباع العدل ، وباستشــعار الطيبة يعنى : (احترم وســـاعد الآخرين ، جهد طاقتك ، فى حيـــاتهم . وفى ملكيتهم ، وفى حريتهـم) ان فى التفكير ، أو فى الحـديث ، أو فى العمل ؛ وفيما يتعلق بكراماتهم . وفى كل هذا ترينـــا الملاحظـة اختلاف الضمائر ، وعدم ثباتها على مبدأ واحد .

ومع ذلك ، فهنا حقيقة تبدو من ثنــايا ذلك الاختلاف : ان ضمير المرء حينما يأمره بالتزام العــدل فان ما يأمره به ، دائما ، ليس الا الأمر بعمل أخلاقى متحـــد النوع . انه فى الواقع يأمره باحترام عدد من الناس يختلف فى القلة والكثرة . بيد أن الجوهر هو دائمــا . وذلك أن الأمر باتبـــاع العــدل ، وباستشعار الطيبة

---

(١) سيتضح لنا مما يأتى أن هذا التوافق ليس كالتوافق الذى ادعاه سابقا (جان جاك روسو) ومتابعوه . انه هنا توافق فى صورة مزرية بالانسانية . انه رضوخ الانســـانية كلها لصوت الطبيعة الذى يسخر ، تسخيرا مزريا ، بعض افرادها لبعض كما سخرت النمل والنحل فى العمل لبقاء النوع .

انما يعني دائما (كف عن ارضاء جميع نزعاتك وعن الخضوع لهـا خضوعا فوضويا . احمل نفسك على أن تحدد بعض رغباتك ، وأن تتخلى عن بعضهـا من أجل مصلحة الآخـرين . ضح بشيء من مطامحـك ، ومن غواياتك ، من أجل أشـباهك ، أو من أجل بعضهم . كف نفسك . هذب نفسك) .

وانه ليكفي أن يتأمل المرء حتى في اسس الحيـاة الاجتماعية لكي يدرك أن أوامر كهذه هي ذات معنى خفي (١) .

ما معنى جماعة ؟ هي مجموعة كائنات حية . ولكن عصابة من الأفراد الذين يعيشون معا لا يكونون ، لهـذا السبب ، هيئـة اجتماعية حقيقية .

ان طائفة من الناس لا يمكن أن تصير هيئـة اجتماعية بالمعنى الصحيح الا منذ اللحظة التي يتقرر فيها ، بين أفرادها الذين يؤلفونها ، نوع من تقسيم الأعمـال . وكلما كان هذا التقسيم في تقـدم فان الجماعة تأخـذ صـفاتها المميزة ، وحينئذ فالحيـاة الاجتماعية ، كما هو معلوم ، لا يمكن أن تتحقق الا اذا تحققت بعض الأسس لتكوينها .

لنفرض أن عددا من الأفراد لم يكن بينهم أي استعداد لان يحترم بعضهم بعضا ، ويسـاعد بعضهم بعضـا . ولنفرض انهم انما يقضون حياتهم في التقاتل أو تبادل السرقة ، والتشـاتم . أيستطيعون ، على هذا ، أن يمضوا في عمل للصالح العـام ؟ ان ما يمكن أن يسود بينهم لن يكون الا ذلك الذي سماه « هوبز » :

---

(١) سيتضح هذا المعنى الخفي اذا فهمنا بتحديد واضح معنى كلمة(جماعة) وهذا المعنى الخفي هو ما تريده الطبيعة بهذه الاوامر . انها تريد منها تسخير القطيع الانساني في صمت وبلا شعور ليخدم بعضه بعضا ، ويضحي بعضه بنفسه لبعض لكي يبقى النوع الانساني ما بقي الزمن والمكان .

(حرب الكل ضد الكل) صراع محتدم من أجل الحياة ، حق الأقوى والخراب .

ان جماعة من الجماعات لا يمكن أن تتحقق ما لم يتحقق بين اعضائها احترام متبادل . كما ان تلك الجماعة تكون غير ممكنة اذا ما انعدم التعاون بين أفرادها . غير أن وجود تلك الجماعة لا يتوقف على أن يكون بين أعضائها كمال الاحترام ، وتمام التعاون ، ولا أن يكون ذلك الاحترام وذلك التعاون بدرجة واحدة عند جميع الأعضاء . وانها لحقيقة تعضدها التجربة : انه ، بدون حد أدنى من الاحترام والتعاون بين الأفراد ، سواء أكان طواعية ، أم عن خوف السلطان ، لا يمكن لجماعة ما أن تتابع حياتها .

وعلى هذا ، عندما يهتف صوت الضمير « اضبط نفسك ، هذب نفسك ، احترم الآخرين ، ساعدهم » فان هاتيك الأوامر تكون ذات معنى خفى هو (أعمل ما لا توجد أية جماعة بدونه ، كن اجتماعيا فى حياتك) . وهنا تبدو ، فجأة ، الصورة الثانية للمسألة الاخلاقية (١) . أن « مترلنك » ليدعونا ، بعد «ماندڤيل» الى ان نختبر خلية نحل . ان مشهدا من المشاهد الرائعة لن يكون أبلغ منها تعليما لباحث أخلاقى . ان خلية النحل يعمرها ثلاثة انواع من الحشرات :

الملكة أو بتعبير ادق واضعة البيض ، الذكور أو بعبارة أخرى ذوات الطنين الفارغ ، العاملات . وعلى هذا ، عندما نتابع حياة هذه الحشرات ، نجد أنفسنا مأخوذين بعجائبها : ان هذه الحشرات لتتابع حياة تضحية مستمرة . فالملكة لا تخرج حرة

---

(١) الصورة التى تقدم أنها مظهر محزن ومفجع ومعنى انها تبدو فجأة أن التضحية المفروضة من الطبيعة تظهر سافرة بلا نقاب لان اسلوب النحل فى تضحيته سيوضحها تماما ، والانسان كالنحل فى تضحيته ، وفى حظه السيء ، وفى بلاهته التى تجعله يرضى بهذه التضحية .

من الكوارة الا مرة واحدة . والغرض من هذا الخروج هو اجراء عملية التلقيح . انها تطير وفى اثرها الذكور يتعقبونها . ويدركها احد الذكور فيمسك بها ، ويلقحها . ثم تعود الى الكوارة حاملة ذلك اللقاح . ومن ذلك الحين تظل تتردد من نخروب الى نخروب حيث تضع هنا بيضة غير ملقحة ينتج منهـا ذكر ، وتضع هنـاك اخرى ملقحة ينتج منها أنثى ، وهكذا . وهى لا تنقطع عن هـذا العمل الا بعد أن تكون الخلية ، بطريقة نجهلها ، قد أتمت اعقابها . ثم يقودها العمـال المنهمكون ، وهى أشـبه بمجنونة ، الى مكان جـديد ، حيث تبدأ ، من تلك اللحظـة الى أن تموت ، فى وضع بيضهـــا .

أما الذكور فانها لا تعمل عملا ، حتى ليظن أنها هى السعيدة بين سكان الخلية . وان الذكر الوحيد الذى حظى من بينها جميعها بالاتصال بالملكة ، فى عملية التلقيح ، اثناء طيرانها الزواجى ، لمقضى عليه بدفع حياته ثمنا لذلك الشرف ؛ اذ أنه ينقسم الى قطعتين أثناء عملية التلقيح . ومن جهة اخرى ، عندما تكون الخلية قد اقتنعت بأن اعقابها قد تم ، تصبح الذكور لا عمل لهـا . اذ أنه لا يكون ثمة ملكات جديدات فى حاجة الى اللقـاح . ولذا تنقض طائفة العاملات على تلك الذكور العاطلة فتبيدها دون رحمة . اما عن العاملات فانها اناث قد غذتها الخلية ، بطريقة خاصة عندما كانت لا تزال ديدانا ؛ وهذا النوع محروم من خاصـية الجنس « لا ذكورة ولا أنوثة » . وهذه الطائفة (العاملات) تستمر من منذ وجودها الى ساعة موتها (الواحدة منها لا تعيش الا قرابة أربعين يوما) فى شغل شاغل : عناية بالديدان ، وعمل على افراز الشمع ، وبناء نخاريب جديدة ، وحراسة باب الخلية ، والقيام على نظافتها وتهويتها ، وقطف العسل ، ولقاح النبات حسب نظام معين ؛ وانه لعمل مرهق مستمر ، وشغل لا ينقطع دون لحظة من فراغ ، أو فترة من راحة . كل شىء يقدم فى سبيل الخلية . كل

شيء يؤدي على حساب الفرد ولا شيء الفرد . ذلك هو قانون النحل . الملكة والعاملات والذكور جميعهـا تخضع له دون أي مظهر للشكاية . ياله من مشهد امام نظرنا الانساني !

والام يؤدي كل هذا الجم من التعب ، ومن الجهد ، ومن التضحية ؟ ان كل ذلك يقود الى غاية لا لبس فيهـا . فاذا كان جميع افراد الخلية قد كتب عليهم هذا النظام الساحق ، فما ذاك الا لغاية وحيدة : هي ان يكون هناك نحل آخر ، كي يسحق بدوره في سبيل اعقاب نحل آخر يأتي من بعده ... وهكذا حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

ان النحلة ، عندما تقبل هذا الحظ الذي كتب لها من هذه الحياة ، بدل ان تثور عليه ، لا يدل عملها هذا على اكثر من حماقة تامة . والا فأي خير في جهد كهذا من اجل نتيجة كهذه ؟!

ولنمتحن ، اذن ، الآن حال الانسـان ، على ضوء هذه التجارب . اذا كان لمجتمعاتنـا الانسانية ان تعيش فما ذاك الا على تقدير أن كل فرد منها يهذب نفسه ، ويتحكم في شـهواته ، حيث يكلف نفسه احترام الآخرين ، ومساعدتهم على حسـابه ، وبالاختصار حيث يضحي . لكن ، أيضا ، ما الغـاية من تضحية كهذه هنا ؟ أليست هي ، عندما نتعمق في البحث ، مطابقة للغاية المسيطرة على هذا المصير الذي كتب للنحل ؟ أليست هذه الغاية هي ان لا يفنى النوع الانساني ، وأن يوجد اناس آخرون يضحون بأنفسهم كذلك ، في سبيل وجود آخرين . وهكذا من يأتي بعدهم ، حتى يمحق الفناء هذا العالم الأرضي فيقطع دابر النوع الانساني كما يقطع دابر النحل ؟ واذا كان الأمر كذلك ، فهل نحن ، في اليوم الذي نأخذ فيه انفسنا بمبادىء العدالة والطيبة ، نكون اقل حظا مما عرفناه عند النحل من ذلك الخضوع الاعمى ؟

انه عندما يأخذ الانسان برأى كهذا فلن يكون همه أن يسأل نفسه : ما الواجب ؟ وانما يسأل نفسه سؤالا هو من الخطورة بمكان : أليس الشعور بالواجب هو نفسه خدعة ؟

ان ما هو شر من هذا انما هو الجواب الذى لم يتردد بعض الفلاسفة فى أن يجيب به على هذه المسألة الأخلاقية (١) فى وضعها هذا . ولقد أطلق على أولئك الفلاسفة اسم « اللاأخلاقيين » . وشرح افلاطون مذهبهم فى كتابه « جورجياس » على لسان « كليكليس » تلميذ السوفسطائيين . أما « ف . نيتشه » فقد وضعها فى قالب عصرى ، منذ نصف قرن ، وأكسبها الطابع الألمانى فى بلاغة لاذعة :

يوجد فى الدنيا نوعان من الناس : طائفة القطيع (٢) ، الدهماء المتشابهون ، والطبقة الراقية ، جسميا وعقليا وخلقيا : « الصفوة » .

واذن ، فالطبيعة قد وضعت قانونا ، هو القانون الأعلى . ذلك أن القوة هى صاحبة كل شيء والمسيطرة على كل شيء . وان الضعف يستخذى للقوة ويطيعها . وهذا هو ما شعرت به طائفة القطيع ، فأرادوا أن يتفادوا عسف ذلك القانون بهم . ومن أجل ذلك اخترعوا التربية الأخلاقية . ان كل طفل يولد كان يستطيع

---

(١) اى الصورة الثانية للمسألة الاخلاقية . وحاصل هذه المسألة ان تضحية الفرد من اجل الجماعة ليس الا بلاهة كبلاهة النحل . اما الذكاء فهو فلسفة القوة .

(٢) لقد عرف (نيتشة) كيف يستغل راى اولئك الماديين المنكرين للقيم الاخلاقية : لما دامت الانسانية ، فى نظرهم ، قطيعا مسخرا ابله فلماذا لا يتحرر هو أيضا من القيم الاخلاقية ويدعو الاقوياء الى تسخيره ؟

ان يكون من الصفوة (١) . ولكن ثقافة القطيع تهيمن عليه ، وتلقنه منذ نعومة أظفاره تعاليم خداعة وضيعة . انهم يرددون ، على مسمعه دون انقطاع : ان شيئا واحدا هو الجميل ، وهو الطيب ، وهو الجدير بالتشريف ، ذلك أن يحترم أفراد القطيع ، وان يعمل من أجلهم دون أن يكون له من عمله أية غاية مادية .

انهم يؤكدون له أن استعمال القوة للسيطرة والسيادة شيء جدير بالمقت . انهم يعلمونه أن العادل ليس هو العادل حسب قانون الطبيعة ، وانما العادل هو دائما العادل حسب القانون الذى وضعوه . انهم بذلك يبردون أنياب الشبل ويقلمون أظفاره. انهم يصوغون من هذه الطفولة أولئك العبيد من طبقة الدهماءالتى يسمونها جمهرة الناس .

ولهذا السبب يدعونا « كليكليس » وأتباعه ، و « نيتشه » وأتباعه الى حمل راية الثورة . ان الأخلاق ليست الا اختراع الضعفاء ، لكى يقيدوا بها سلطان الأقوياء « فلنكن حربا على الاخلاق » . يجب أن نحطم هذين القيدين تحطيما : قيد العادل والظالم حسبما جاء فى القانون الموضوع . ولنتخطى ، فى نظرنا الى الأشياء ، ذلك الخير وذلك الشر .. يجب ان نترك العنان لطبيعتنا المطلقة . يجب أن نكون كذلك فى بنيتنا الطبيعية ، وفى قوتنا العقلية ، وفى مزايانا الخلقية . يجب أن يكون لنا من الجسارة ما به نحيا حياة حرة سافرة ، وفى وضح النهار .

واذا ما اقتضى ذلك ان نسير فوق طريق من الجماجم فعلينا أن نسحقها بأقدامنا ، دون أن يتحرك ضميرنا بملام . يجب أن

---

(١) سفسطة ظاهرة من (نيتشه) يريد منها حفز ابناء شعبه الالمانى الى ان يحاولوا أن يكونوا من الصفوة ، ويسودوا العالم بأخلاق القوة .

تكون لنا « قلوب قاسية » . يجب أن نرسل صرخة الحرب دون وجل او ندم فى وجه مصطلحات العـــالم ، ومصطلحات اخلاق القطيع . يجب ان نرسلها من البوق النشوان بخمرة النصروحميا الكبرياء : بوق (سيجفريد) الذى ترنم به (واجنر) ، ذلك البطل الذى لم يعرف قلبه ، ما عاش ، معنى الخوف .

وعلى هذه المبادىء لن تكون القوانين الاخلاقية الا مبتدعات جديرة بالازدراء هى واصحابهــــا الذين وضـــعوها . ولن تكون المعاهدات الدولية ، أكثر من « قصاصات أوراق » . ان الارادة الوحيدة الصحيحة انما هى « ارادة القوة » . وان الحق الحقيقى انما هو الذى يعلو ولا يعلى عليه . ان القوة هى كل شىء ، وهى ، وحدها ، التى تقرر الحق .

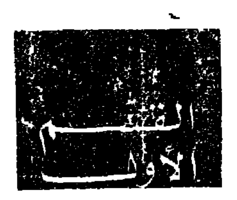
تعليق من المؤلف على ما تقدم :

كيف ندهش أمام اعتبارات كهذه ، اذا كانت المسالة الأخلاقية، فى نظر الفلاسفة ، بكل زمان ومكان ، قد حازت كل هذا الاهتمام الذى ظفرت به ؟

انه لمثار لرغبتنا أن نعرف ما اذا كان العالم محدودا أم غير محدود ، متناهيا أم غير ذى نهاية . ولكن التجربة تظهر أنه يمكن ان نعيش ، دون ان نصل الى ر أى قاطع فى ذلك . على العكس من هذا ، كيف يمكن أن نتجاهل المشكلة الأخلاقية ؟ أيجب أن نحلها على وجهـــة النظر هذه أم تلك ؟ انه باتبـــاع هذا او ذاك يتغير كل شىء فى اتجاه السلوك الانســـانى : المثل الأعلى الذى بمقتضاه نحدد سلوكنا ، والتهذيب الذى يؤخذ به النشء ، ونظام الحكم ، والاتجاه السياسى . ومن هنا كانت الرغبة التى عولجت

بها المسألة الأخلاقية على مر العصور ، وكانت الجهود التى تبذل لحلها ، وكانت السهولة التى اعتقد بها بعض المفكرين ، بحسن نية : انهم قد وطدوا قواعد مذاهبهم ، وكان أيضـا ذلك الفشـل الهائل المؤلم .

والذى سنحاوله فى الصحائف الآتية ، ليس هو أن نقدم للقراء جميع المحاولات التى بذلت لكشف حل مقنع لما عرضنا له من مسائل ، وانما هو ان نذكر أعظم هـذه المحاولات أهمية ، وأجدرها بالتأمل . سنحاول أن نرتبها ، ونستخلص قواعدها ، ونبين حججها ، ونبين الاعتراضات التى أثيرت حولها .



المذاهب الأخلاقية اليونانية - اللاتينية

يرجع الفضل الأول فيما كونه العالم الغربى من فلسفةأخلاقية الى اليونانيين واللاتينيين . غير ان علمنا بكثير من هذه الفلسفة يكتنفه غموض ونقص بسبب ضياع كثير من المؤلفات . فنحن ، أحيانا ، لا نجد أمامنا الا شذرات من كتب ، وأحيانا أخرى لا نعرف عن أحد الفلاسفة الا ما نقله عنه خصومه ، أو ما نقله المعجبون به ، على تفاوت بين هؤلاء واولئك فى الفهم والتقدير . ومع ذلك فهناك حقيقة لا ريب فيها وهى أن كل الأخلاقيين فى تلك العصور القديمة اتفقت بواعثهم واتفق منهجهم تجاه المشكلة الأخلاقية . انهم جميعا يبنون على أساس واحد سواء أذكر هذا الأساس صراحة أم فهم أثناء البحث . هذا الأساس هو أن الانسان لا عمل له فى الحياة الا أن يعيش وفق الطبيعة . وكما ان كائنا من كان لا يدور بخلده أن يلوم شجرة البلوط على نموها حسب طبيعة نوعهاوكذلك الانسان لا يلام على حياة تسير وفق طبيعته . اذا انتهى الأخلاقى من اقامة هذا الأساس فانه لا مناص — للوصول الى الغاية — من أن يجيب على سؤالين لا ثالث لهما .

أما أولهما فهو : ما الذى تصبو اليه الطبيعة الانسانية ؟ وضرورة هذا السؤال ناشئة عن وجوب تحاشي الخطأ فى توجيه

الانسان سلوكه وحياته . وهو لا يستطيع تحاشيه ما دام الهدف الذى يرمى اليه بغريزته والذى ينسجم مع طبيعته الانسانية غير محدد . هذه المشكلة هى فى الواقع مشكلة تعريف الخير الأعظم (المطلق) . ولا بأس بأن نتعجل الاجابة ، اذ الاتفاق عليها عام بين الجميع : الكل يرى ان الانسان يسعى بغريزته وراء السعادة . وكل ما يطمع اليه ليس الا سلما يرقى فيه ليصل الى السعادة . والخير المطلق والسعادة فى نظره شىء واحد .

والى هنا ينتهى الاتفاق بين الأخلاقيين ويبدأ النزاع حول خصائص السعادة نفسها .

أما السؤال الثانى فهو : اذا كان الخير المطلق هو السعادة والسعادة هى الخير فما السبيل الى الحصول عليها ؟ ألا يعرف الانسان أحيانا المكان الذى يريده ولكنه يجهل السبيل الموصل اليه فيضل ؟ انه لا يكفى اذن ارشاد الانسان الى ما تتطلع اليه طبيعته، بل يجب انارة الطريق الموصل الى ذلك ، وحينئذ فقط يمكن أن يقال انه يعرف ما ينبغى عليه عمله ؛ انه بهذا يعرف برنامج الحكمة . هذه المشكلة الثانية هى مشكلة الواجب .

ليست المذاهب الأخلاقية القديمة ، يونانية كانت أم لاتينية ، الا محاولات مختلفة لحل هاتين القضيتين الأساسيتين (1) . ونحن هنا سنقتصر - مضطرين - على بعض النماذج القيمة من أبحاث الأخلاقيين .

---

(1) أى قضية تحديد الخير الأعظم ، وقضية تحديد الواجب اى السلوك .

مذهب سقراط

يكاد يتفق جميع مؤرخى الفلسفة على ان سقراط كان مؤسس الفلسفة الأخلاقية فى العالم الغربى . على أنه من الصعب جدا أن نعرف بالضبط والتحديد رايه الأخلاقى ؛ فهو لم يكتب شيئا ، ولم تخرج تعاليمه عن أن تكون محادثات وتأثيرات شخصية . وقد غمرته الأساطير .

واذا كان افلاطون قد جعل منه العضو الأساسى فى المناقشات التى دارت فى كتبه فان سقراط لم يكن الا اداة للتعبير عن الراى الذى يريد أفلاطون اذاعته .

وقد ترك لنا (اكزنوفون) من ناحية أخرى « مذكرات عن سقراط » وهى مجموعة من المحادثات الرائعة ، غير اننا لا نعلم مقدار ما فى هذه المحادثات السقراطية من صحة أو خطأ فى النقل .

كيف السبيل الى اليقين اذن أمام هذه المصادر ؟ ان الباحث فيها كالذى يريد تكوين صورة تامة من ركام تكدس من جزئيات غير كاملة . فقد يمكنه أن يكون بعض أجزاء الصورة ، ويرى ان طريقة تكوينها صواب لأن كل جزء معقول ومنسجم مع نفسه . غير انه ليس من السهل دائما أن تتفق وتنسجم تلك الأجزاء بعضها مع بعض .

على ان هناك صعوبة اخرى ناشئة من ان سقراط — فيما يرون — هو الواضع للقواعد التى قامت عليها مختلف المذاهب الأخلاقية القديمة . وقد انتسب اليه كل الأخلاقيين الذين أتوا بعده الى عصر ظهور المسيحية . وهذا الانتساب فيما يظهر لم يكن بعيدا عن الصواب . غير ان ذلك نفسه لا يمكننا من رؤية مذهب أخلاقى سقراطى كامل الانسجام .

وسواء أنشأ سقراط مذهبا أخلاقيا كامل الانسجام أم لم ينشيء فاننا لا يمكننا ، والحالة على ما نرى ، الا تكوين أجزاء فقط لتلك الصورة التى كنا نريد تكوينها .

موقف سقراط من فلاسفة عصره :

فى العصر الذى ظهر فيـــه سقراط كان فى اليونان نوعان من الفلاسفة :

١ ــ الميتافيزيقيون . وهؤلاء اتجهوا نحو العالم وحاولوا فهمـه ككل . ولذلك كونوا مذاهب فلسفية . وقــد حاول البعض منهم أن يشرح حركات الكواكب ، وتكوين الأرض ، وتطـور الأشياء . واتجه البعض نحو الكائن وخلوده وعدم تغيره . وعلق آخرون آمالهم فى فهم العالم على دراسة الأعـــداد ، ورأوا أن تلك الدراسة تنتهى بشرح كل شىء وفهمه . ومنهم من اعتمد على التجربة ، أو على مجرد الأدلة المنطقية . غير أن الكل كانوا من أرباب المذاهب .

٢ ــ السوفسطائيون : وقد وجههم اختلاف المذاهب وتعارضها الى التفكير والتساؤل عما اذا كان منشـــأ النقص والقصور . عند من سبقهم ، انما مرجعه ضعف آلات التفكير عنــدهم ، فنظروا فى السبل التى تأتينــــا بواسطتها المعلومات ، وفى طرق البرهنة ورأوا عدم كفايتهـــا . وانتهوا الى آراء مثل الآراء التى تلخصها قضايا جورجياس الثلاث الشهيرة وهى « لا شىء موجود ، وان كان هنـــاك شىء فلا ســبيل الى معرفتـــه ، ولو عرفتــــاه فليس فى مقدورنا أن نعــرف الآخـــرين به » (١) .

---

(١) أولاها تمثل مذهب العنادية ، والثانية مذهب اللاأدرية ، والثـالثة مذهب العندية .

بين هـؤلاء وأولئك وقف سقراط ـ حسب ما صوره لنـا اكزنوفون ـ واتخذ طريقا سويا . فرأى ان الميتافيزيقيين أخذوا فى عمل مستحيل فضلا عن أنه رجس وعبث « ابتعد عن أن يبحث فى العالم بأجمعه كما كان يفعل الكثيرون وابتعد عن أن يبحث فيما سماه السوفسطائيون أصل العـالم والعلل الضرورية التى أوجـدت الأجسام السماوية . بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون فى ذلك ويسأل نفسه : أيبحثون ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة العلوم الانسانية أم أنهم يرون من الحكمة أن ينصرفوا عما هو فى متناول الانسان ليتعمقوا فى مساتير الآلهة ؟

اما السوفسطائيون فلا جاد لهم على المعرفة ولذلك عدلوا عن العلوم . ثم هم آثمون : ألم يزعموا ان كل المعارف الانسانية ترجع فى النهاية الى اقناع الآخرين بما نريده بواسطة البلاغة والفصاحة ليس الا ؟ ان فى مقدورنا ، بلا ريب ، أن نأتى بما هو خير من هذا العبث .

حقيقة ان المعرفة الشاملة التامة ليست فى متناولنا ، غير أن هناك نوعا من المعرفة فى مقدورنا الوقوف عليه : أعنى معرفـة المدركات الكلية التى اذا حددت وعرفت كانت نبراسا نوجه حياتنا على ضوئه . وأخذ سقراط ــ فيما يروى اكزنوفون ــ يبحث فيما هو فى متناول الانسـان لا يحيد عن ذلك ولا يتغير . فبحث فى الصالح والطالح ، فى الشرف والوضاعة ، فى العـدل والظلم ، فى الحكمـة والجنون ، فى سمو النفس وصغرها ، فى الدولة ورجل الدولة ، فى الحكومة وتوجيهها . وبالاختصـار كان يبحث فى كل ما يكون الرجل الصـالح الشريف ، وفى كل ما بدونه لا يستحق الانسان الا اسم العبد الرقيق .

على أن المقدرة على هذا البحث ليست خاصة بشخص دون غيره .

فكل انسان ، بدون شعور منه ، عنده فكرة طبيعية عن هذه المدركات الكلية ويمكنه ان يستخلصها اذا عرف كيف ينتبه اليها ، واستعمل الطريقة المناسبة . اذ الأرواح جميعها تحمل الحقيقة الأخلاقية ، التى لا تعدو ان تكون من مستلزمات العقل السليم ، كما تحمل المرأة الجنين . وكل ما يلزم انما هو معرفة كيفية التوليد .

وقد كان هذا هدف سقراط فى مناقشاته . هذه المناقشات التى كانت تسير على نسق لا يكاد يتخلف . وذلك أن سقراط يبحث عن محادث يعتقد أنه يعرف شيئا ، كمعرفة العدل مثلا ، فيقوده — بالمناقشة فى الأمثلة — الى الاعتراف بجهله ، ثم يقوده — بتحليل الامثلة — الى أن يكشف بنفسه عن تعريف محدد لا يقبل الشك . هذه هى طريقة سقراط .

وعلى هذا الأساس ، وحسب هذه الطريقة ، سار سقراط ، فماذا اكتشف من حقائق أخلاقية ؟

قيمة معرفة النفس عند سقراط :

راى سقراط أولا ان الانسان لا يمكنه أن يعيش كما ينبغى الا اذا حقق عمليا القاعدة المكتوبة على معبد جزيرة دلفى : « اعرف نفسك بنفسك » . وفى الواقع « أليس من الواضح ان الانسان يجد فى هذه المعرفة أعظم الفوائد ، وان أكبر المضار تنتج من جهل الانسان بنفسه ؟ كل من يعرف نفسه يعلم النافع له ويميز بين ما فى امكانه ، وبين ما لا يحتمله » . فاذا لم يشرع الا فيما يعلم ، فانه يحصل على الضرورى ، ويعيش سعيدا . وحينما يمتنع عما لا يعلم ، فانه يتجنب الخطأ ، ويكون بمعزل عن الآلام . . . أما هذا الذى لا يعرف نفسه ، ويسرف فى استعمال ملكاته وقواه ، فانه لا يعرف أن يقدر الأشخاص ، بل ولا الأشياء . ولا يخرج من خطأ الا ليقع فى خداع ، فلا يصل الى خير ، وينوء كاهله بالشقاء .

معرفة النفس ، اذن ، الشرط الضرورى ليستمد الانسان من الحياة ما يمكنها أن تعطيه ، بل ما يجب أن تعطيه .

آراء سقراط فى السعادة :

واذا ما تنبه الانسان الى مطامحه الفزيرية فانه يلاحظ فى سهولة ان هذه الطبيعة الانسانية لا تهدف الا الى شىء واحد لا تريد عنه بديلا : « السعادة » . ولا ريب أن بعض الناس ينغمس فى السعادة مصادفة ، واولئك هم سعداء الحظ . غير ان الحصول عليهـا باستخدام الذكاء والارادة هو عين الحكمة . « اذا وجدت ما يلزمك بدون أن تبحث عنه فذلك ما اسميه الحظ السعيد ، أما اذا كنت مدينا بالسعادة الى عنايتك وبحثك فهذا ، فيما ارى ، هو السلوك الحسن والسعداء بهذه الكيفية هم حقـا المحسنون » (۱) .

هل الانسان يطلب السعادة ؟ نعم . ولكن ما هى السعادة ؟ انها ليست الجمال ، ولا القوة ، ولا الثراء ولا المجد ، ولا شيئا يماثل ذلك . « كم من مرة كان الجمال فيها ضحية لغاو متهتك . وكم من مرة فرت القوة أشخاصا فتهوروا فى مشاريع لا طاقة لهم بها ، فناء كاهلهم بالشقاء ؟ وكم من أشخاص بعث فيهم الثراء نوعا من الرخاوة طغت مضـارها على ما كانوا يأملونه من نعيم ؟ وكم من اشخاص كان اسمهم ملء السمع والبصر فكان مجدهم وثقـة الناس فيهم ، عاملين فى ضياعهم ؟

ان السعادة لا تنجم عن شىء مادى ، وانما هى اثر لحالة نفسية اخلاقية : هى الانسجام بين رغبات الانسان وبين الظروف التى يوجد فيها . هذا هو رأى سقراط أو هذا ، على الأقل ، هو ما

---

(۱) دقة فى البحث قد تفوت أدق الفلاسـفة المصريين مما أعجبها من فيلسوف يرجع تاريخه الى اكثر من الفين من السنين .

نعتقد انه نتيجة لحديث جرى بين سقراط و (انتيفون) ذكره (اكزينوفون) فى الفصل السادس من ذكرياته عن سقراط .

وهاك الحديث :

هاجم (انتيفون) سقراط قائلا : كنت اعتقد أن هؤلاء الذين يعتنقون الفلسفة هم اسعد الناس . غير أنه يظهر لى أنك تستمد من الحكمة ما يناقض السعادة . ولا ينتابنى شك فى أن العبد لو غذى كتغذيتك لهرب من عند سيده . انك ترضى بغليظ الطعام ، وأردأ الشراب ، وتستخدم صيفا وشتاءا معطفا واحدا لا يساوى شروى نقير . انك لا تنتعل ، ولا تلبس قميصا . ثم أضاف انتيفون : اذا كان هؤلاء الذين تخالطهم يشبهونك فتأكد أنك تعلم فن الشقاء .

فأجاب سقراط اولا : بأنه لا يشعر بالحرمان مما لا يرغب فيه : « اتحتقر طعامى ؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الصحية أو من الناحية الغذائية ؟ أصعب الحصول عليه ؟ أنادر هو ؟ اهو اغلى ؟ اتجهل ان الشهية لا تحتاج الى التوابل ، وأن من شرب بلذة لا يفكر فيما لا يستطيع الحصول عليه من أنواع الشراب ؟ ارايتنى قط معتصما بالبيت من البرد ، أو منازعا حدا الظل عند اشتداد الحر ؟ او غير قادر على الذهاب حينما اشاء بسبب جرح فى قدمى ؟ » . وأجاب ثانيا : بأنه اذا كان لا يبحث عما يشيد به انتيفون من ملاذ فذلك لأنه يعرف ملاذ أخرى اعذب واحلى : « أترى لذة تضارع الأمل فى أن يصير الانسان أكثر عزة وكرامة وان يصادق أفاضل الناس ؟ ذلك هو الأمل العذب الذى يرافقنى طيلة حياتى » .

وأجاب اخيرا : بأن انتيفون يخطىء فى فهم طبيعة السعادة : « الرفاهية والأبهة تلك هى السعادة فى نظرك . اما أنا فانى أعتقد أنه اذا كان من خصائص الاله أنه لا يحتاج الى شىء ، فان مما

يقرب من الالوهية أن لا يحتاج الانسان الا الى قليل . وبما أنه لا اكمل من الله فان القرب منه قرب من الكمال » .

على أن هذه الفكرة توجد فى محادثة اخرى مع (اتيدم) : « من هم الفقراء ومن هم الأغنياء فى رايك ؟ الفقراء فى رأيى هم من لا يوجد عندهم من المال ما يكفى لنفقاتهم الضرورية ، والأغنياء من يزيد دخلهم على ما يلزمهم . الم تلاحظ أن بعض الناس ليس عندهم من المال الا النزر اليسير ومع ذلك فهو يكفيهم ويدخرون منه ، وآخرون لا يجدون ، مع ثروتهم العظيمة ، ما هم فى ضرورة اليه ؟ هذا صحيح ، وانك لمصيب فى توجيه انتباهى اليه » .

ليست الثروة اذن ، وليست السعادة الا الانسجام بين رغبات الانسان وظروفه وكلما قلت الرغبات كثر امكان الوصول اليها . ليس موطن الثراء والفقر كما يقول « انتيستين » فى بيوتنا ، وانما فى نفوسنا ، وليست السعادة فى اكتناز الذهب والفضة (١) وانما هى فى سلوكنا الحكيم تجاه حاجاتنا ورغباتنا .

حول ذلك ، بلا ريب ، تركزت الأخلاق السقراطية . ومهما يكن من شىء فان ما نقل ، معزوا الى سقراط ، يستنتج مما ذكرناه سابقا أو ينسجم معه .

بقى أن نتحدث عن جملتين من كلام سقراط يلوح عليهما الغرابة ولكنهما يظهران فى غاية الوضوح اذا نظرنا اليهما على ضوء ما تقدم . قال سقراط :

---

(١) أى لمجرد الاكتناز ولحب الاكتناز أما أن يكون الاكتناز لغرض شريف فقد يكون من الحكمة .

١ ـ لا يعمل الانسان الشر باختياره .

٢ ـ الفضيلة ثمرة العلم .

لقد راينا ، فيما سبق ، أن السلوك الخير ، حسب راى سقراط ، هو (أن الانسان يسلك السبل المؤدية الى السعادة بعد معرفة طبيعتها معرفة واضحة . أما الشر فهو الحيدة عن ذلك) . واذا شرحنا على ضوء هذا الجملة (لا يعمل الانسان الشر باختياره) فان معناها لا يتعدى أن يكون : (لا ينصرف الانسان عن سعادته باختياره) (١) . وبذلك تزول غرابتها ، بل تصبح بدبهية . كذلك يفهم الانسان فى سهولة كيف تكون الفضيلة ثمرة العلم . فان من يجهل طبيعة السعادة الحقيقية ويجهل السبل والطرق الموصلة اليها لا يمكنه الا أن يخطىء ما يبحث عنه . ولكنه اذا عرف السعادة ، وعلم السبل الموصلة اليها ، فكيف يتصور انصرافه عن الخير الذى يتطلع اليه بطبيعته والذى يعمل ، محقا ، على نيله ، أليس ذلك هو عين ما ينقله « اكزنوفون » من كلام سقراط ؟ « ان من يميز ، من بين كل الأعمال الممكنة ، العمل الذى يتلاءم مع مصلحته ، فانه لا يتردد فى الاختيار . وحينما يعمل الانسان الشر فانه يكون جاهلا بمقدار ما هو آثم » (٢) .

لا غرابة اذن ، والأمر كما ذكرنا ، من وضع سقراط فضائل معينة فى المرتبة الأولى :

---

(١) لان العاقل لا يختار طريق الجحيم على طريق السعادة الا جاهلا او منخدعا .

(٢) حقا انه لمجبور فيما وقع فيه بسبب جهله . ولم يفت عبقرية سقراط ان تؤاخذه ، مع ذلك ، على جرمه . لانه كان يستطيع أن يتعلم .

وأولى هذه الخصائص في نظر [illegible] فضائله [illegible] التي أشاد بها كثيرا ووضعها من نفسه موضع التنفيذ . وهي تتمثل من ضبط الانسان نفسه ضبطا يقلل ويهذب ، الى أبعد حد ممكن ، العواطف والرغبات ، بل والحاجات . « لقد عود جسمه ونفسه على نظام لو اتبعه اى انسان لعاش بمعزل عن القلق والخطر ، ولعاش فى غير حاجة الى كثير من النقد للانفـــاق . لقد كانت قناعته بحيث لا يعجز الانسان قط أن يكتسب ما يلزم لســـد مطالبه مهما ضؤل مصـــدر الكسب . واذا كان قد سلك هـــذا المسلك فلم يكن ذلك لانه اراد قهـــر الجســـد بل « لأن القنـــاعة هى المصدر الحقيقى لأكبر لذة » . ويقول فى ذلك : « لمـــاذا يجد الانســـان لذة فى ازالة الظمأ ، وفى ســـد حاجة الشهية ، وفى الاستسلام الى الراحة بعد التعب ، وفى النوم ، وفى الاتيان بما تتطلبه النزعة الجنسية ؟ ما ذلك الا لأن شدة الحرمان مهدت له اللذة . ان القناعة وحدها هى التى تعلمنا الصبر عند ضغط المطالب . وهى وحدها التى يمكنها أن ترشـــدنا الى اللذات الخالصـــة » .

لم تقتصر اشـــادة ســـقراط ، فيما يتعلق بالفضـــائل ، على القناعة ولكنه اشاد ايضا بالعمل . فهو السبيل لاكتساب ما يلزم للانسان فى حياته ، ولمعرفة ما ينبغى معرفتـــه : « اترى أن الرضـــا ، وعيشة البطـــالة ، يساعدان على تعلم ما يلزم معرفته، وعلى الاحتفاظ بما تعلمه الانسان ، وعلى المحافظة على الصحة ، وعلى تقوية الجسم ، وعلى الوصول الى اليسار والمحافظة عليه، وان العمل والجد لا دخل لهما فى ذلك ؟ » . واشاد كذلك بالرياضة البدنيـــة ، فما من شك فى أن الصحة والقوة والاتزان والشجاعة ترتكز عليها . « اعلم انك فى اى صراع أو فى أي مشروع اخـــذت

فيه : سوف لا تندم على قيامك برياضة قواك (١) . وأن ثمرة هذه الرياضة لا تنكر حتى فى الاعمال التى يظن أن دخل الجسم فيها محدود جدا مثل الأعمال الذهنية التى لا يجهل أحد ان الخطأ فيها يكثر عند عدم تطهير الجسم بالرياضة » .

وكذلك اشاد بالعدل . وهو يرى ان القوانين نوعان :

(أ) قوانين مكتوبة وضعها الناس ليسود ، فى المدينة ، السلام والعمران .

(ب) قوانين غير مكتوبة وهى صادرة عن ارادة الآلهة .

فالأولى خاصة بزمن واقليم معينين ، والثانية عامة فى كل الأزمنة والامكنة مثل القانون الذى يدعو الى تقديس الآلهة والقانون الذى يوجب على الأبناء احترام الآباء ، والقانون الذى يحرم على الآباء والأمهات الزواج بأبنائهم وعلى الأبناء الزواج بمن كانوا السبب فى حياتهم .

هذه القوانين الالهية يخضع لها العاقل ، أما من حاد عنها فانه ينال جزاء ما قدمت يداه . فجزاء الزواج بالأقارب المحرمين ذرية مريضة وجزاء الجحود للجميل فقدان الأصدقاء ، وهكذا قضى العدل الالهى ان كل قانون تتضمن نفس مخالفته العقاب .

على أن العاقل يخضع أيضا للقوانين الانسانية . اذ الثورة عليها ليست الا تقويضا وهدما للمدينة التى نشأتنا وليست الا قطعا لصداقة بنى الانسان ، مع أن صداقتهم شرط أساسى لطمأنينة الحياة .

---

(١) زاول كثير من الامم القديمة التاريخ الرياضة على انها لهو وتسلية . أما الشعب الاغريقى فقد رفعها حتى وضعها بين مبادىء الاخلاق .

كل هذا ، فى النهاية ، ينسجم انسجاما حسنا . ومما لا شك فيه انه لا يكون مذهبا فلسفيا موطد الدعائم ، غير أنه على الأقل ينبعث عن اتجاه واحد لا لبس فيه .

ان ما قدمناه من محادثات وآراء تتمثل فيها جميعا الروعة وتتمثل فيها السمو . لذلك يدهش الانسان ، عند قراءته اكزنوفون ، من أن يرى بجانبها آراء أخرى لا تسمو عن التفكير العامى . واذا اعتمدنا (اكزنوفون) فى كل ما يذكر ، فاننا نلاحظ أن سقراط يستدل على قيمة بعض الفضائل بأدلة عامية . خذ مثلا فضيلة الصداقة :

« اذا قورن الصديق المخلص بأى شىء يمتلكه الانسان ألا يرجح الصديق ؟ أليس أكثر منفعة من الحصان أو من فرسين ؟ ان ما تتيحه أرجلنا وأيدينا وأعيننا وآذاننا من فوائد غاية فى الأهمية لا يفضل قط معاونة الصديق الصدوق : لأنه اذا حالت الحوائل بينك وبين عمل ينفعك ، واذا لم تتمكن من ان ترى أو تسمع ما يهمك فان صديقك يعمل ويسمع ويرى من أجلك . انك تغرس الأشجار لتجنى ثمارها ، وتهمل فى شىء من عدم الاكتراث الآثم ، الحديقة التى تؤتى أكلها شهيا فى كل حين : أعنى الصداقة » .

اهذا الذى يتحدث ويفكر هذا التفكير الرخيص (١) هو نفسه الذى قدر فى دقة طبيعة السعادة الحقة ؟ ان مثل هذا

---

(١) لا نوافق المؤلف على أن هذا تفكير رخيص . لماذا لا نعد هذا من سقراط تنزلا منه مع سامعيه يشير فيه الى أن أثمن الماديات لا تقرن بالصداقة . ولقد فات المؤلف أن تسعة أعشار الناس يبيعون الصداقة بحصان واحد وربما بنصف حصان ان لم يكن ربحهم من الصداقة ارجح .

التفكير بصدد الصداقة يدهشنا ولا ينسجم مع سمو ما ذكرناه سابقا من آراء .

ومهما يكن من شيء فلا يفوتنا ان نذكر الحقيقة التالية وهي :

ان مذهب سقراط الاخلاقي لم يخل من العنصر الديني ، فهو يدعو العاقل الى الاعتقاد في وجود الآلهة والى تقديسها .

نعم يجب الاعتقاد في وجودها : السنا نرى ان الأعين جعلت للرؤية ، والأيدي للاخذ والعطاء ، والأجنحة للطيران ، والماء لأزالة الظمأ ؟ هذه الغايات ترشد الى أن كائنا خلق ذلك . ويجب تقديسها بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة في اقليمنا . غير ان القربان ليست له قيمة ذاتية ، وانما قيمته تتبع اخلاص القلب . وكان سقراط يحدث عن تلك الأشياء « كما تتحدث الكاهنة بيتي نفسها حينما يأتيها من يريدون استشارتها في أضاحيهم ، وفيما يقدمونه لأرواح أسلافهم ، وفي كل الشعائر الدينية ، فكانت تجيبهم : التزموا نظم اقليمكم فبذلك وبذلك فقط تبرهنون على اخلاصكم للالهة . هذا نفسه هو ما كان يعمله سقراط وينصح الآخرين بعمله » . أما صلاته فكانت بسيطة لا تعدو طلبه من الآلهة ان يمنحوه الخير ، فهم اعلم بالأصلح للانسان . ذلك ، وان كان فيه كثير من عدم التحديد الكامل ، هو مبلغ علمنا عن فكرة سقراط . ولا ريب في أن ما عندنا من وثائق لا يقدم لنا صورة كاملة عن مذهب فلسفي أخلاقي بكل معنى الكلمة ، غير اننا نجد فيها على الاقل المبادىء الأساسية التي ذكرناها .

١ ـ ليس للانسان من غاية فى الحياة الا السعادة .

٢ ـ والفضائل ان هى الا طريق مباشر ، أو غير مباشر ، لجعل الانسان سعيدا .

٣ ـ والايمان مكمل للحياة الأخلاقية ، غير ان الأخلاق لا ترتكز عليه ، اذ الحياة الأخلاقية هى الحيـــاة التى ترتكز على الحكمة ، ولا يحياها الا من فهم حقيقة ما يريده بطبيعته وفهم السبل الموصلة اليه .

□
□
□

مذهب أفلاطون

ان عرض المذهب الأخلاقى لأفلاطون ليس أسهل من تلخيص مذهب أستاذه سقراط .

وذلك ان مقدارا كبيرا من النصوص الافلاطونية تتصل بالاخلاق . غير ان أفلاطون ألفها فى ازمنة مختلفة . ويظهر من ثنايا المحاورات التى دونها أن رأيه خضع لتغيرات لا تخلو من الاهمية .

ثم ان محاورات أفلاطون تعليمية عامة ، كتبت لجمهور يجذبه كل ما هو براق لامع . لذلك لم يأخذ أفلاطون نفسه دائما بوضع الانسجام بينها .

وأخيرا كان هدف بعض المحاورات الأفلاطونية الاشادة بسقراط وبآرائه حتى اننا لنسأل أنفسنا أحيانا : أكانت الآراء ، خلال هذه المحاورات ، آراء سقراط حقيقة ، أم هى آراء أفلاطون نفسه ؟

على أن دراسة النصوص تدل ، رغم هذا ، على شيئين :

١ ـ مخالفة أفلاطون لسقراط فى عدة مسائل مهمة .

٢ ـ تشابه قوى بين التلميذ وأستاذه فى طريقة وضع المسائل الأخلاقية .

فمن المسائل التى خالف فيها أفلاطون إستاذه مسالة الصلة بين الفضيلة والعلم ، فقد انكرها أفلاطون فى كتابه (مينون) ورأى أن العلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق البراهين والأدلة ،

وليست الفضيلة كذلك ، فان افاضل اثينا لم يمكنهم ، لمجرد الدروس التعليمية ، أن يصيروا أبناءهم فضلاء مثلهم . ليس العلم اذن هو الذى يصير الرجل فاضلا ، وانما الفضيلة ترجع الى الهام وبصيرة يشوبهما قبس من التحمس الدينى .

ثم مما ينبغى ملاحظته أن افلاطون ، فيما يظهر ، جعل للدين فى الأخلاق مكانة اكثر اهمية مما فعل سقراط ، فهو يلخص الأدلة السائدة فى عصره على خلود الروح ، ويكملها . غير ان محاورته لا تؤدى فى النهاية الا الى هذه العبارة المشهورة : انها لمخاطرة جميلة تجذب المرء اليها .

ثم انه يقص فى مختلف الأساطير التى أبدع فيها ، ما تصير اليه الأرواح بعد الموت ، وما ستلاقيه من حساب ، وما سينالها من ثواب أو عقاب أليم ، ويؤكد أننا سنعود مرة أخرى لنحيا حياة جديدة ، فى أجساد لم يلبسها البلى ، بعد أن نقضى فى العالم الآخر الف عام منعمين أو معذبين جزاء ما قدمناه من خير او شر .

ويوحى الينا بأن حياتنا الحالية قد اخترناها بأنفسنا قبل مولدنا من بين آلاف الحيوات الممكنة . ولذلك « فالله برىء » مما نعمل .

وهو يدعونا ، بعد ذلك الى التفلسف حتى لا نخدع اذا ما حان موعد الاختيار لحياة جديدة ، والا تمثلنا السعادة الحقيقية فى حياة الطغاة البراقة الخادعة ، وتكون النتيجة أن نمكث بعد الموت الثانى ، ألف عام أخرى فى عذاب وبؤس .

ماذا تحمل من جد هذه الأساطير الشعبية الساحرة ؟ وماذا يعتقد أفلاطون حقيقة من كل هذا ؟ ان التهكم يكاد يتخلل كل سطر . ومن المستحيل معرفة راى افلاطون فى ذلك .

غير ان هـذا التهكم لا يلبث ان يختفى فى التحليلات التى يرتبها افلاطون فى مؤلفه « فيليب » ، وليس موجودا كذلك فى بعض أجزاء « الجمهورية » حيث جابه أفلاطون مسـألة الحياة السعيدة . فى كتاب « فيليب » وهو من أهم كتب أفلاطون فى الفلسـفة الأخلاقيـة يحـدد أفـلاطون معنى الخـير . وهو لا يتردد كما لم يتردد سقراط فى القول بأن الخير المطلق هو السعادة . وقد اتفق كل من تحدث على لسانهم أفلاطون على ذلك : « وأخذ كل منا نحن الاثنين فى شرح الحالة النفسية التى يكون الانسان فيها سعيدا والطريقة الموصـلة اليها » . كيف ستكون اذن هذه الحياة السعيدة ؟ ان لها خاصية تامة الوضوح. ذلك ان الانسان الذى يحياها لا يريد بها بديلا « طبيعة الخير لها ، كما يقول سقراط ، ميزة عن كل ماسواها » . . .

وعنـدما سأله (بروتارك) عن تلك الميزة اجاب : هى ان الكائن الحى الذى ينعم بها تامة كاملة مستمرة طيلة حيـاته ، لا يحتاج الى شىء آخر سواها ، لأن فيها غنى عما عداها . هذا هو المبدأ .

هاك الآن النتائج : اعتقد بعض الناس أن الحياة السعيدة هى حياة الملاذ ، غير اننا اذا عرضنا على شخص متمتع بكل ملاذ الحياة ومحروم من العلم كله أن يضيف الى هذه الملاذ العلم الذى يجهله ، فانه بلا شك يفضل العلم والملاذ معا على الملاذ وحدها . واذن يكون الخير فى العلم والملاذ معا أكثر مما فى الملاذ وحدها . .

وآخرون رأوا السعادة فى العلم . غير اننا اذا عرضنا على شخص ملك ناصية كل ما يمكن تصوره من العلم ، اضافة اللذة الى ما يملك ، فانه يفضل العلم مع اللذة على العلم مجردا عنها . وينتهى أفلاطون بالنتيجة التالية :

« ليس الخير وليست السعادة فى اللذة وحدها أو فى العلم وحده » . وينبغى الا نبحث عن السعادة فى عنصر واحد نعتقد أنه هو المكون لها . وانما يجب البحث عنها فى ائتلاف عنصرى العلم واللذة . غير ان العلم كثير متنوع واللذة مختلفة الأنواع والمراتب . هل نتخير بين العلوم ؟ لا شك أن بعضها أهم وانقى من البعض الآخر . غير انه اذا كان العلم خيرا فهل يزعم انسان ان الزيادة فيه اسراف ؟

يقول سقراط لبروتارك : « أتريد أن أكون ، فيما يتعلق بالعلم ، مثل بواب خضع لضغط جمهور من الناس ، فأفتح الباب على مصراعيه لتدخل كل العلوم ، النقى منها وما ليس بنقى ؟ » فاجابه بروتارك : « انى لا ارى بأسا من تحصيل كل العلوم طالما عرف الانسان النقى الصافى منها » .

اكذلك الأمر فى اللذات ؟

هنا يقف أفلاطون موقفـا لا لبس فيه ، فيميز تمييزاً تاما بين اللذات . ويدعونا الى أن نميز الصالح منها من الخبيث .

فبعض اللذات ليس لها من اللذة الا الاسم . وما هى الا فترات تفصل بين الميں ، كلذة الأجرب حينما يحك جسده ، أو الرجل الذى يأكل لأنه يحس ألم الجوع ويشرب لأنه يجـد ألم الظمأ . هذه اللذات واضرابها لا تعدو أن تكون بهيميـة كدرة مثقلة بالألم والاضطراب .

ان هنـــاك لذات صافية نقية ليست افاقة بين ألمين ، لم تسبقها اية رغبة ، وذلك مثل اللذات التى تحدثها فينا الفنون

الجميلة : فى نغمة جميلة (١) نسمعها ، أو لون رائع يجتذب بصرنا ، او رائحة ذكية تعطر ما نتنسمه من هواء . ليست الشهوة هنا مصدرا لما نجده من لذة ، ولا دخل للالم وازالته فيما نشعر به من متعة .

ومن هنا كانت النتيجة الآتية : ان من أدرك أن العلم يجب أن يكون عنصرا أساسيا فى سعادته يجب أن يتحاشى السير وراء هذه الشهوات البهيمية الوضيعة التى تثبت لا محاولة الاضطراب فى النشاط العقلى ، وتعكر طمأنينته . وما من شك فى أن العلم والحكمة يأبيان الانسجام مع الشهوات . يقول العلم والحكمة لسقراط فى ذلك : « كيف يمكننا الانسجام مع الشهوات ما دامت تضع العقبات التى لا عدد لها فى سبيلنا بما تبعثه من ملاذ عنيفة تترك الأرواح التى تحل بها مضطربة مشوشة ؟ »

ليس هذا شأن اللذات الصافية فهى خالية من العنف بل ان بعضها ليصحب بطبيعته المعرفة . الا تشعر بلذة سامية ترافق التعلم ؟ ومما لا ريب فيه ان البحث عن اللذات الصافية الأخرى لا يتعارض معها . والحكيم يمكنه ، بل يجب عليه أن يتذوقها من غير أن يخشى أى تنغيص .

ما هو اذن هذا الخير المطلق الذى هو السعادة المطلقة ؟ هو تأليف موفق بين العلم وبين طائفة من اللذات : « اعتبر اللذات الصافية الحقيقية التى تحدثت عنها كأصدقاء لنا ، وأضف اليها ما يرافق الصحة والاعتدال اللذين يسيران فى موكب الفضيلة ويتبعانها دائما ، كحاشية الهة ، يسيران فى ركابها انى سارت » .

---

(١) يجب أن نتنبه هنا الى ان بعض النغمات الجميلة قد يكون من الشهوات الحادة وهذا يجب أن يلحق بالنوع السابق .

يقرر العلم ، اذن ، ويشـــاهد أن الخير المطلق ان هو الا « تنسيق وانسجام بين العناصر التى يتكون منها » ، أما العلاقة بين تلك العناصر فهى علاقة تتصل بناحية الجمال (١) .

هذه المبادىء تتجاوز فى الموضوع المبـــادىء السقراطية . ولكن الا يجد الناظر فيها نفس الاهتمام بالسعادة الموجود عند سقراط والطريقة والعناية ؟

على أن ما تقدم من آراء يجده الباحث كذلك فى اهم كتب (افلاطون) الأخلاقية ، أعنى « الجمهورية » . ولنترك التفصيلات الكثيرة والتفريعات المتعددة التى أشتمل عليها هـــذا الكتاب الشهير ، ولنأخذه فى جملته ، فنرى انه يرتكز كله على موازنة دائمة بين الفرد والجماعة الانسانية .

فاذا كنا بصدد الفرد فاننا نلحظ أن عنده ثلاث طوائف من الاستعدادات السيكولوجية :

١ ـ العقل الذى يقوم على التفكير ويقر فى الراس .

٢ ـ العواطف الكريمة وهى تنبع من القلب .

٣ ـ الشهوة ومصدرها البطن .

واذا كنا بصدد الجماعة الانسانية فانها لا تنتظم الا بتضامن ثلاث من الطبقات الاجتماعية :

---

(١) يتجلى افلاطون هنا فى أروع مواهبه الفنية ، فينسق عنـــاصر الخير تنسيقا فنيا لا يطاوله فيه أحد . ولقد مزج ارسطو أيضـــا عناصر الخير على نفس الطريقة وخالف فى بعضها استاذه فلم يكن جد موفق .

١ ـ الطبقة الذهبية (١) وهى طبقة الحكام الذين يسيرون امور الدولة .

٢ ـ الطبقة الفضية وهى طبقة الجند المكلفين بالدفاع عن الوطن .

٣ ـ الطبقة النحاسية وهى طبقة الزراع والصناع والتجار .

وسواء كنا بصدد الفرد أو بصدد الدولة فان المسألة التى يتطلب حلها واحدة بالنسبة لهما وهى : ما السبيل الى الحياة السعيدة ؟ أما الجواب فواضح . يجب أن يتوفر فى الفرد كما يجب أن يتوفر فى الدولة شروط للانسجام ، وهى فى الوقت نفسه شروط للصحة العامة ، فاذا تحققت انتظم كل شىء وساد العدل ورافقته السعادة . أما اذا لم تتحقق فان الفوضى تسود ومعها تظلم الشقاء .

ما تلك الشروط ؟ هى عند الفرد : قيام كل طائفة من الاستعدادات السيكولوجية بدورها المخصص لها ، والذى

---

(١) الطبقة الذهبية الخ تقسيم تنبو عنه المجاملة الوطنية بين أبناء الوطن المشتركين فى المزايا والمصالح . وهى نزعة أريستوقراطية لم يتحرر منها افلاطون بحكم نشأته الاريستوقراطية . بيد أن افلاطون لما جعل أساس هذا الترتيب مبنيا على الاهلية العلمية والكفاية العقلية فخص الفلاسفة بالاهلية للحكم وجعل الطبقة الحاكمة منهم ، برهن بذلك على أنه لم يضع الطبقة الدنيا فى مكانها الا لرضا افرادها بالجهل وقناعتهم بالانتاج المادى . فكانت اريستوقراطيته علمية أكثر منها مادية . وهذا يعطيه بعض العذر . لانه بهذا الاساس ما كان يمانع فى أن يتولى سقراط الفقير رياسة الجمهورية .

على أنه يبدو جليا أن خضوع الطبقة الثانية للاولى والثالثة لهما معا دون تذمر ودون اعتراض امر يعد حلما من أحلام الفلاسفة . من الذى يضمن أن لا يطلب الجند أن يكونوا حكاما ، والزراع والصناع أن يكونوا جندا على الاقل !

خصص لها بسبب طبيعتها واهميتهـا . وهى فى الدولة : أن تؤلف كل طبقة من الأفراد الذين هم أهل بالطبيعة لها ، وان تقوم الطبقة بدورها فى دقة ، كل على استعداد لما يتلاءم معه ، وكل رجل فى المكان الذى يستحقه . ذلك هو البرنامج الذى يجب السير عليه . فاذا تحقق عند الفرد وعند الدولة فانهما يحصلان على التوازن النفسى والتـوازن الأخلاقى والانســجام والصـحة والسعادة .

ماذا يجب لتتحقق تلك الحالة عند الفرد أولا ؟ « خذ كمثال عربة من طراز قديم بها سائق وحصان طيب وآخر خبيث (١) : هذه العربة لا ينتظم سيرها الا اذا سيطر الســائق تماما على الحصانين فأطاعاه » .

فاذا نظرت الى النفس وجدت السائق هو العقل، والحصان الطيب هو العواطف ، والحصان الخبيث هو الشهوة . هـذه النفس تنتظم اذا احتل العقل مركز القيادة فمنع العاطفة من أن تثور ، وألزم الشهوة الاعتدال والسير فى الطريق السوى . فاذا سارت الأمور على هذا النسق حصل الفرد على الصحة الأخلاقية، وحاز كل الفضائل . أجل انه يستشعر التبصر بسبب هـذا الجزء الصغير فى نفسه الذى يعـلم بطبيعته كل طائفة بمفردها من الاستعدادات الثلاثة وما ينبغى للكل كوحدة ، ويستشـعر الشجاعة ، اذ أن جزء النفس الذى عنه يصـدر الغضب يتبع

---

(١) الطيبة والخبث فى الحصانين لا ينتظم المراد بها تماما الا أن يكون المراد بالطيبة قوة العدو ، والمراد بالخبث الاضطراب فى السير لما به من سوء الطبع حتى يتلاءم ذلك مع قوله فيما يأتى (فمنع العاطفة من أن تؤثر ، وألزم الشهوة الاعتدال الخ) .

دائما ، ساءت الأمور أم سرت ، « أوامر العقل الهـادية الى ما يخشى وما لا يخشى » ، ويستشعر الاتزان « بواسطة هـذا الانسجام السائد بين الجزء الآخر وهو العقل ، وبين الجزأين الخاضعين وهما العواطف والشهوة ، ما دام قد أسلما له القيادة ولم ينازعاه السلطة » . يمتلك الفرد كل هذا لأن شئونه تسير تبعا للعدل (١) « فكل جزء من أجزائه يقوم بما هو أهل له » . وانه ما دام المرء مالكا كل هذا فانه يتمتع بالخير الأسمى وبالصحة وبالسعادة . « فالصحة تنشأ عن وجود الانسجام الطبيعى بين العناصر المختلفة المؤلفة للبنية الانسانية . ذلك الانسجام الذى يخضع بعضها لبعض . أما المرض فانه ينشأ من اغتصـاب اى عنصر من عناصر السيطرة والسيادة بدون حق طبيعى له . نعم . ينشأ العدل من الترتيب الذى وضعته الطبيعة بين تلك العناصر . وينشأ الظلم من اعطاء عنصر فيها سيادة ليست له بالطبيعة . فالعدل فى النفس ليس الا هذا الانسجام وهذا الاتزان اللذين يصيرانها سليمة . وليست السعادة الا اثرا طبيعيا ونتيجة منطقية له » .

هذا نفسه هو المثال الذى يجب تحققه فى الجماعة . اذ بدونه لا تكون الجماعة سليمة ولا تكون سعيدة . يجب ، اذن ، لسعادة الجماعة وسلامتها أن تكون الطبقة الذهبية هى الطبقة التى يسود عندها العقل . وأن تكون الطبقة الفضية هى الطبقة التى تسود عندها العواطف . أما الطبقة النحاسية فتتكون من هؤلاء الذين غلبت عليهم شهواتهم (٢) . وأن يخضع المواطنون الذين يكونون الطبقة الفضية والطبقة النحاسية خضوعا تاما

---

(١) العدل هنا التعادل بين القوى النفسية والانسجام بينها .

(٢) ما أعسر تمييز كل طبقة من هؤلاء على حدة لأن العـلم باستعدادات كل نفس فى المجتمع عقلية ، وعاطفية ، وشهوية ، يعز على الطاقة البشرية .

الحكام من الطبقة الذهبية المكلفين بالسهر فى اخلاص وحكمةعلى رعاية الصالح العام .

على هذا الأساس قام افلاطون بوضع مشروع كامل للتربيـة والتنظيم فى الدولة يقدم ، اذا طبق ، للجماعة الطبقات الثلاث التى هى بحاجة اليها . فالمحاربون الذين يعدون للطبقة الفضية يجب أن يسود بينهم الاتحاد التام . لهذا اراد افلاطون أن يزيل من طريقهم كل سبب يؤدى الى الشقاق ، فمنعهم من الملكيـة بتاتا سواء فى ذلك النقود والسلاح والملابس والزوجة والولد . كل شىء بينهم مشـاع . وليس لتربيتهم من هدف الا أن تغرس فيهم صفة كلاب الحراسة : اشداء غلظاء على الأجانب ،خاضعون لسادتهم وديعون معهم . أما تربية الحكام فانها ــ عدا هذا ــ تزيد نوعا خاصا من التربية ، نعم انهم يتعلمون كالجند حمل السلاح . غير انه يجب عليهم أن يكونوا على علم بكل العلوم . وهذا شرط أساسى لجدارتهم ، لا غنى لهم عنه . ثم يجب أن يكونوا قد أعطوا البرهان على اخلاصهم وتضحيتهم للمصلحة العامة . وما من شك فى أن مواقفهم ستكون ، فى كل الظروف الحرجة ، أشد المراكز خطرا : لذلك يجب أن تمتحن شجاعتهم وروح النظام فيهم . ومهما يكن من شىء فانه لا يجوز أن يقبلوا فى ادارة قطر الا بعد بلوغهم سن الخمسين . هـذه المبادىء ، اذا طبقت ، أثمرت وجود مدينة تسير حسب العدالة ، فكل شخص يشغل فيها المكان الذى يتلاءم مع كفايته ، وينسجم مع وحى قلبه . فتكون المدينة متزنة ، سليمة ، سعيدة .

ذلك هو ما ذكره افلاطون فى أهم نصين تحدث فيهما عن الأخلاق . وما من شك فى أن النصين لا يتحدان فى معناهما الى حد التطابق ، غير أنهما لا يتعارضان . وليس ببعيد أن يكون أفلاطون قد نظر اليهما كوحدة منسجمة . الا أن كل محاولة

لاكتشاف ذلك ستبقى — مهما كان مبلغها من الدقة والاستقصاء — عرضة للشك . لنقنع ، اذن ، بما نجده فى المحاورات نفسها ، ورغم اننا لا نجد فيها مذهبا متحدا كل الاتحاد فانها تظهر أن افلاطون نحا منحى سقراط فى أن الاعتبارات الدينية لا دخل لها فى حسن السلوك وانما الشأن كل الشأن للحرص على السعادة ، تلك السعادة التى لا تتحقق الا بالعمل الحسن .

□

□

□

مذهب ارسطو

حتى اذا ما وصلنا الى ارسطوطاليس فاننا نجد انه فى العصور القديمة أول من مذهب الأخلاق حقيقة .

وكتابه « الأخلاق الى نيقوماخوس » ذو أهمية عظمى فيما نحن بصدده .

الغاية من علم الأخلاق :

لنفرض أن شخصا يريد ان يتعلم رمى السهام فماذا يجب عليه لتحقيق ما يريد ؟ اثباته مرمى يكون هدفا للسهام ؛ ويكون بحيث يراه الرامى . كل شخص ، فيما يتعلق بحياته كالرامى أمام المرمى . كلنا يرمى الى ما يراه خيرا له . غير أن هذا الخير لا يمكن اصابته اذا جهلناه وجهلنا الطرق التى تسمح لنا بالوصول اليه . ومن هنا تتحدد غاية الأخلاق . فهى لا تعدو انارتنا فيما يتعلق بهاتين المسألتين (١) .

الخير عند أرسطو :

ما الخير ، اذن ؟ كل الناس ، حسبما يرى أرسطو طاليس ، متفق على أن الخير هو السعادة .

وفى الواقع ، انه اذا كان لأعمالنا من غاية نريدها لنفسها ، ولا نرغب فيما عداها الا من أجلها هى فمن الواضح أن تلك الغاية لا يمكن أن تكون الا الخير الذاتى (٢) بل الخير المطلق .

---

(١) هما مسألة تحديد الخير ، ومسألة السلوك الموصل اليه

(٢) الذاتى : أى الثابت المطلوب لذاته ، فالذاتى والمطلق هنا متقاربان لا متقابلان .

ولا شك ان ذلك هو السعادة . « فاننا نريدها دائما لذاتها لا لغاية اخرى وراءها . حقيقة اننا نرغب فى احترام الآخرين . وفى الملاذ ، وفى الذكاء ، وفى كل ما نسميه فضيلة أو جدارة . نرغب فى كل ذلك لذاته ، غير اننا نرغب فيه ، ونبحث عنه ، من أجل السعادة ، وذلك لما نتخيله فيه من طريق موصل اليها » .

الاتفاق ، اذن ، تام على هذه المسألة الأساسية . بقى أن نتساءل : ما السعادة ؟ وهنا يبدأ الاختلاف وتظهر أصالة أرسطوطاليس .

بعض الناس يرى السعادة فى الحياة الحيوانية . ذلك هو رأى العبيد ولا يعيره أرسطوطاليس أية أهمية ، بل لا يذكره الا فى « هؤلاء العامة من بنى البشر الذين عندما وصلوا الى القوة والتعظيم استعبدتهم الشهوات كما استعبدت الشهوات سردنبال » (١) . وبعض الناس يرى السعادة فى الثراء غير أنهم خاطئون فليس للثراء « اى نفع مباشر عاجل بحيث تنشأ عنه السعادة فى الحال » . ان الثراء لا يطلب لذاته وانما لما يحققه . وبعض الناس يرى السعادة فى المجد . ولكن المجد ليس رهن ارادتنا ، مع أن السعادة يجب أن تكون الى حد ما ارادة الذى يبحث عنها (٢) . ومع ذلك فان هؤلاء الذين وصلوا فى المجد الى قمته هم أحيانا بؤساء . كم من مشاهير يشعرون بآلام ممضة ويصيبهم من الملمات مالا طاقة لهم به . وبعض الناس يزعم ان السعادة هى اللذة . وانه ليكفى أن يقرأ الانسان كتاب أفلاطون (فيليب) ، الذى تحدثنا عنه سابقا ، ليعرف ضلالهم . ان الانسان ليرغب فى العلم مع اللذة أكثر مما يرغب فى اللذة وحدها . ليست اللذة ، اذن ، هى الخير الوحيد . كل التعريفات الجارية

---

(١) شخصية تضرب مثلا للفجور وطغيان الشهوة .

(٢) كذلك الثراء ليس دائما رهن ارادة طالبه .

الخاص بالسعادة هى ، اذن ، خطأ . ويجب البحث عن تعريف آخر .

لا شك أن السعادة تستلزم النشاط . اذ لا يمكن تصور الرجل الغارق فى سبات عميق طيلة حياته سعيدا . لا سعادة اذن بدون نوع خاص من العمل . ما هذا النوع الخاص ؟

هنا تتجلى الفكرة الجوهرية للاخلاق الأرسطوطاليسية ، فكرة المهنة أو الوظيفة .

لكل من الموسيقى والنحات والحذاء والنجار مهنة خاصة به : فالنحات يصنع التماثيل ، والحذاء يقوم بصنع الأحذية ، والنجار يصنع السقف ، وكل واحد منهم أما أن يحسن فى عمله أو يسىء . فاذا أحسن استحق أن يسمى النحات نحاتا طيبا والنجار نجارا موفقا والحذاء حذاء ماهرا . اذ كل منهم يؤدى ما تفرضه عليه طبيعة عمله ويؤديه فى جدارة .

كذلك الأمر فى العين واليد والرجل . لكل منها وظيفة خاصة تحسن فى القيام بها أو تسىء ، وتوفق فى أدائها أو يخطئها التوفيق . فوظيفة العين الرؤية ، ووظيفة اليد الأخذ أو الاعطاء ، ووظيفة الرجل حمل الجسم .

اذا كان الأمر كذلك فهل للانسان بصفته انسانا وظيفة خاصة به ؟

١ ــ فى امكانه باعتباره انسانا أن يؤديها ؟

٢ ــ وفى تأديته لها يكون قد قام بعمل من أخص شئونه هو كانسان ؟

اذا كان للانسان وظيفة خاصة به فانه تبعا لطريقة تأديتها يكون محسنا أو مسيئا ، ويحقق أو لا يحقق جوهره الذاتى ،

فيعمل ما يتلاءم حقيقة مع طبيعته فيعيش سعيدا ، او ما يعارضها فيعيش بائسا .

لنختبر ، اذن ، على ضوء هذه الفكرة السلوك الانسانى .
ان الحياة عند كل انسان تتمثل فى ثلاث صور :

١ ـ حيـاة نباتية .
٢ ـ حيـاة حيوانية .
٣ ـ حيـاة عقلية .

أما الحياة النباتية فتتمثل فى التنفس والهضم والانتاج ، وبها تتعلق المحافظة على الفرد والمحافظة على النوع . وهذه الحياة ليست خاصة بالانسان . فالنبات والحيوان يشاركانه فيها . فاذا ما قام الانسان بهذه الحياة النباتية فان ذلك لا يعنى انه قام بوظيفته الخاصة به .

أما الحياة الحيوانية فهى حياة الاحساسات . ولا شك ان النبات بمعزل عنها غير انها ليست حياة انسانية خاصة : فالحصان والثور وجميع أفراد الحيوان تشارك الانسان فيها . وقيـام الانسان بها لا يعنى قيامه بشىء هو من مميزاته .

متى يقوم الانسان ، اذن ، بشىء هو من شئون الخاصة ؟ ذلك يكون حينما ينتهج الحياة العقلية حسبما يرى أرسطو . حياة يمكنه أن يسلكها ، وهو وحده الذى يمكنه ذلك . هى ، اذن ، خاصـة به .

واذن ، ما هذه الحياة العقلية ؟ انها ، حسبما يرى ارسطو ، تتمثل فى صورتين :

أما فى صورتها الأسمى فانها تسمى حياة التأمل ، أعنى الحياة الذهنية ، الحياة للمعرفة وللعلم وللفلسفة . وليس للانسان حياة

أسمى منها أو أسعد . أليست هى الحياة التى بها نتحقق تحققا تاما ميول الانسان المميزة له ؟

ومع ذلك فلابد من بعض الملاحظات :

ان حياة التأمل هى حياة الله نفسه . انها تفكير يدرك به ذاته ويفكر به فى نفسه ، فى احاطة وشمول ، هى ، اذن ، الى حد ما ، لا تتلاءم مع استعداداتنا . ومع ذلك فليست النتيجة لهذا انه يجب أن لا نطمع فيها . كلا : « يجب أن لا نتبع نصائح هؤلاء الذين يريدوننا على ألا نستشعر الا ما هو انسانى ما دمنا من بنى البشر ، وأن لا نتطلع الا الى حياة كائن يموت ، لأننا كائنات تموت » .

انه من الواضح أن حياة الانسان المتعلم أرقى من حياة غيره . انه يقضى وقته « بطريقة أجمل مما يقضيه بها هؤلاء الذين يسعدون فى الحياة جاهلين » .

وعنده ، أكثر من غيره ، « القدرة على أن يكفى نفسه بنفسه » .

وعنده الفضائل الجوهرية تلك التى لا تتحول بالافراط فيها أو الاسراف الى رذائل . أعنى الذكاء ، وهو عادة الادراك الدقيق للقواعد العلمية . هو الخبرة الجيدة باستنباط النتائج التى تترتب على قاعدة منها ، ومنها التبصر وهو عادة التقدير الصحيح لكل شيء ، وأخيرا الحكمة والمهارة وهما ، فى العلوم ، أرقى درجات الكمال .

حقا ان الانسان لينجذب نحو الحياة الفكرية أكثر مما ينجذب نحو غيرها . ومع ذلك فان أرسطو « يقرر انه مهما كانت تلك الحياة مدعاة الى الميل نحوها ، فانها ليست فى متناول الجميع .

غير أنه من حسن الحظ أن الحياة العقلية لها صورة أخرى ، فما من شك في أن الحياة المنظمة حسب العقل هي أيضا حياة عقلية يضعها أرسطو في الدرجة الثانية . وهي حياة تتميز ، حسبما يعتقد ، بنمو الفضائل « الأخلاقية » (١) . تلك الفضائل التي تغاير ما سماه أرسطو سابقا بالفضائل الديزنويتية .

والفضائل الأخلاقية لا تسمى فضائل أخلاقية الا اذا كانت عادات مستمرة . وكما أن ظهور خطاف واحد لا يدل على بدء الربيع ، فانه لا يكون الانسان كريما لانه أتى الكرم مرة واحدة في حياته . ولا يكون الانسان سكيرا لأنه ثمل مرة . فالانسان كريم اذا كانت عنده عادة الكرم وسكير اذا كان مدمنا .

وجميع الفضائل الأخلاقية لا تعدو أن تكون أوساط الأمور .

ففى كل حالة من احوال الحياة جانب افراط يجب تحاشيه وجانب تفريط يجب اتقاؤه . والفضيلة هي التوسط بينهما :

ان التمرين الرياضي العنيف يأتي على القوة — وعدم التمرين يأتي عليها كذلك .

والخطة التي تتلاءم مع العقل هي (أن يقوم الانسان بالتمرين اللازم بدون أن يفرط فيه أو يفرط) . هذه هي القاعدة التي تصدر عنها الفضائل الأخلاقية .

وقد عمل أرسطو قائمة كبيرة بالرذائل والفضائل ، منها :

رذائل الافراط مثل :

١ — التهور .　　　　　٢ — الشهوانية .

---

(١) يمكن أن نسميها هنا الفضائل العملية أو فضائل الارادة لانها تنشأ عن ضبط السلوك حسب العقل — أما الصورة السابقة فيمكن أن نسميها الفضائل العقلية أو النظرية لانها نظر وعقل محض .

٣ ـ الغرور .	٤ ـ الادعاء الكاذب .

٥ ـ الشراسـة .	٦ ـ المجابهة

ورذائل التفريط مثل :

١ ـ الجبن .	٢ ـ البلادة

٣ ـ الخسـة .	٤ ـ ضعة النفس .

٥ ـ الضعف .	٦ ـ الملق .

وفضائل أوساط مثل :

١ ـ الشجاعة .	٢ ـ الاعتدال

٣ ـ العـزة .	٤ ـ السراوة

٥ ـ الحـلم	٦ ـ المجاملة .

اذا نظم الانسـان حيـاته تبعـا لهاتيك القواعد عاش عيشة عقلية . وما من شك فى أن من يعيش هكذا لا يسعد بنشوة الحياة التأمليه . بيد أنه ، على الأقل ، يحصل على الاتزان السعيد الذى هو ثمرة حياة تسير حسب المنطق .

ويرى ارسطو أن هذه الحياة لا تمنع الانسان من أخذ حظه من اللذة (١) .

---

(١) يحاول هنا أرسطو أن يبدو مدققا اكثر من استاذه افلاطون . ولو دقق النظر لعلم أن افلاطون نبه أيضا على مثل هذه اللذات وسماها اللذات الصافية. وجعلها ، كما جعلها أرسطو ، تماما ، رفيقة العلم أو العمل الفاضل .

وقد رأى أفلاطون فى اللذة ظاهرة من ظواهر الحركة والتغير ، بيد انها شيء آخر . (انها حالة بها يترجم الى الشعور بعض ما يحصل فى داخل الانسان من تغيير) .

انها « زيادة » تضاف الى العمل « كما تضاف الزهرة ، فى التزين ، الى نضره الشباب » . هذه الزيادة تنتهى اليها الحيـاة التأملية ، كما تنتهى اليها الحياة المتزنة التى سارت حسب العقل، والعاقل ينعم بها تامة غير منقوصة . بل ان العاقل حقيقة هو ، فقط ، من ينعم بكونه عاقلا . وأن « من لا يجد لذة فى العمل الخير لا يوصف ، فى الواقع ، بأنه رجل أخلاقى . كما لا يوصف الرجل الذى لا يحلو له العدل والحرية بأنه عادل حر وهكذا » .

وينتهى ارسطو الى القول بأن أنواع الخير ثلاثة :

خير خاص بالنفوس .

وخير خاص بالأجسام .

وخير خارجى .

أما النوع الأول فانه أساسى جوهرى ، وما عداه تابع له .

ومع ذلك فانه يجب أن لا تقلل من أهميـة الخير التـابع . « فمن الواجب أن ينعم الجسم بالصحة » ، « ويجب أن يكون فى قدرة الانسان الحصول على القوت وعلى جميع ما يلزمه » ، نعم انه لا يلزم لهذا ثراء عظيم ، غير انه من الخطأ أن يهمل الانسـان البحث عن الضرورى أو يهمل الاحتفاظ به .

وبالاختصار ، السعادة عند أرسطو ، هى أن يكون الانسان رجلا بمعنى الكلمة ، حسن الصورة ، سليما ، متزنا ، مالكا لثروة تكفيه ، محفوظا بجماعة مسالمة ، وأن يكون فضـلا عن ذلك ، مستنيرا ، معتادا التفكير والبحث ، عالمـا بقدر الامكان .

اما طريق الوصول الى ذلك فإن أساسه اولا واخيرا هو الأخلاقية .

انه لا شيء أكثر انطباعا بالروح اليونانية من هذه الطريقة التي تشيد بسعادة مكتسبة عن طريق الاتزان ، والامتياز في الناحية الذهنية . غير انه لا شيء أكثر منها عرضة للجدل في نظر من هو على ذكر بمذهب سقراط فيما يتعلق بالسعادة (١) .

وهـذا هو ، على ما يظهر ، ما رآه الابيقوريون والرواقيون الذين أخذوا ، بعد أرسطو ، في تحليل الخير المطلق والبحث عن الحكمة . واذا كان افلاطون وأرسطو قد ابتعدوا عن مذهب سقراط (٢) فان الرواقيين والابيقوريين قد اقتربوا منه على اختلاف بين المذهبين في طريقة ذلك .

□

□

□

(١) لم يخضع سقراط السعادة للحظوظ المادية ؛ بل جعلها أمرا نفسيا داخليا يدور مع الفضيلة وحدها وجودا وعدما . اما أرسطو فقد دعمها باللذات المشروعة والحظوظ الدنيوية المادية . فبرهن أرسطو على أنه واقعي وان كان هذا يجعله عرضة للنقد في نظر الفلسفة المثالية التي تميل الى الحد من ميول الانسان الشهوية ، بتمجيد القناعة والاستكفاء .

(٢) من المفيد أن ننبه هنا على أن ابتعاد افلاطون عن سقراط لا يعدو الطريقة ، على حين أنه معه في الحقيقة . اما أرسطو فقد تباعد في الناحيتين .

مذهب ابيقور

ان مذهب ابيقور الأخلاقى من أشهر المذاهب القديمة اليونانية ـ اللاتينية . ولقد اثار تحمسا واعجابا ، واثار نقدا حادا .

ان شـــيئين ، حسبما يرى أبيقور ، يعملان فى خطورة على شقاء (١) الانسان : الايمان بأن الآلهة يهتمون بأمر بنى البشر ، ثم الفزع من الموت الذى يتهددنا فى كل آونة ، ويقترب منا على مر الزمن . ان من يعتقد أن الآلهة تراقبه لا يلبث أن تتركز عنده فكرة واحدة : تمييز ما يريدون ، والعمل على ارضائهم ، والخضوع لهم . وهو فى قيامه بذلك ينسى أن ينظم حياته . أن من يخاف الموت يشعر ، فى كل لحظة ، بهم يستولى عليه شيئا فشيئا فيزداد به الفـزع . لذلك يجب تحرير النفوس من هاتين الفـكرتين المؤرقتين (٢) .

ان الآلهة لا يشغلون أنفسهم بأمور بنى البشر . نعم أنهم

---

(١) لعل ابيقور هو أول اخلاقى فكر فى أصل الشـقاء قبل أن يبحث عن طريق السعادة فهو يبدأ عملية تفريغ قبل أن يفكر فى الملء .او بعبارة أخرى عملية تخلية قبل أن يفكر فى التحلية .

(٢) حقا ان خوف الموت وشدة الفزع مما بعده عامل من أفظع عوامل الشقاء الانسانى كثيرا ما يؤدى بصاحبه الى الجنون والهوس والقنوط من رحمة الله . ولا تزال ملاحظة ابيقور فى هذه النقطة بالذات لها حظها من الاعتبـــار .

موجودون لأنهم (١) يظهرون من آن لآخر للاشخاص ، بيد ان مسائل العالم الأرضى لاتعنيهم . وما من علامة تدل على انهم « يعنون بعقاب الآثم واثابة الصالح » . أيمكن اعتقاد تدخلهم هذا مع ما نراه فى هذا العالم ؟ ان « جوبيتير » يرسل الآن بالصواعق على معبده (٢) ، فهل سحق ابيقور الذى يجدف به ؟ قد يعترض بأن من الطبيعى أن يكون الآلهة مهتمين بأمر العالم ، والا فكيف نفسر ، بدون ذلك ، وجوده ووجود ما حواه من عجائب . وهذا الاعتراض لا وزن له . فليس هناك من ضرورة لفهم العالم تقضى بافتراض تدخل الآلهة . فعلم الطبيعة يرى أن العالم تفسره مبادىء علمية بسيطة : ذرات لا عدد لها ، دقيقة لا ترى ، أزلية ، غير متجانسة . وفضاء لا يحده حد ، يسمح لها بالحركة . وثقل طبيعى يحملها على الهبوط . وهبوطها يكون على خط مستقيم الا أنها تنحرف قليلا فليلتقى بعضها بالبعض فيتكون منها مركبات.

---

(١) لانهم يظهرون من آن لآخر . هذا دليل من ابيقور كله سخرية لاذعة فهو يريد أن يتفادى أمام العقيدة الشعبية انكار آلهتم فأظهر تحمسه لاثباتها بالدليل وهذا الدليل المضحك لا يعدو (ان بعض الناس يرونها أحيانا) أما هو فلم يرها ؛ ولم يكلف عقله اثبات وجودها بدليل عقلى . ومع ذلك فقد تخلص من هذا الى غرضه المهم وهو ان هذه الآلهة لا شأن لها بهذا العالم الفانى لانها صاحبة عالم السماء .

(٢) هذا هو اخطر دليل عقلى بل اخطر قنبلة يوجهها ابيقور الى العقيدة الشعبية . انها لمشاهدة لا يمكن انكارها « ان الصواعق تصيب معبد (جوبيتر) احيانا ، ولا تسحق (ابيقور) الذى لا يعترف بسلطانه على الارض » .

ومن هذه المركبات يتكون العالم . لا حاجة اذن لعناية الهية (١) توجه الأشياء وتصيرها الى ما هى عليه . ان الآلهة يعيشون بعيدين عن العوالم . ولا يهتمون الا بشئونهم هم ، فلا تعنيهم أمورنا . انهم يعيشون حكماء سعداء ويعظوننا بهذا المثال الذى يجب أن نسير على منواله . فلنعظمهم كمثل عليا يقتدى بها . غير أنه يجب علينا أن لا نشغل انفسنا بما يريدونه منا فانهم لا يريدون منا شيئا . هم لا يعيروننا الا . فلنفعل نحوهم كما يفعلون نحونا .

أما خوف الموت فانه ليس أقل من هذا اغراقا فى الضلال . واذا كان الموت يلقى بالرعب فى قلوب الناس فما ذلك الا لتخيلهم انهم سيذهبون ، ليذوقوا العذاب ألوانا ، نحو مصير مجهول مفعم بالوعيد .. حقا انه لادراك مغرق فى السذاجة (٢) : فليست الروح

---

(١) الى هنا نجد أن أدلة (ابيقور) تحاول أن تقرر نتيجة لها خطورتها على كل عقيدة سماوية . ونحن معه فى أن آلهتم الشعبية لا عناية لها بهذا العالم . بل نريد نحن انها لا وجود لها أصلا . أما أن نوافقه على ان لا حاجة بالعالم الى أية عنايةالهية على الاطلاق فهذا غير ممكن . اللهم الا ان نعتقد معه صحة مبادىء علم الطبيعة الذى يحتج به .. وهنايجب أن نسأل (ابيقور) من الذى أوجد هذه الذرات الدقيقة التىلا ترى ؟ واذا كانت لا ترى فأية ضرورة عقلية تثبت وجودها ؟ وأية قوة اعطتها خاصية تكون الكائنات منها ؟ أهى قوتها من ذاتها ؟ انها ممكنات لابد لها من مخصص غير ذواتها . كيف يمكن ، اذن ، أن تستغنى فى وجودها أولا ، وفى خواصها ثانيا ، عن عناية الهية ؟ هذا ما لا دليل عليه لدى (ابيقور) وكل الفلاسفة الماديين قديما وحديثا . هدانا الله وهداهم الى سواء السبيل .

(٢) فى نفس الحين كان (ابيقور) يستغل سذاجة العقيدة الشعبية لمواطنيه . والا لما استطاع أن يمعن فيها هدما وتقويضا ، ولوجد من يطالبه بالادلة القطعية على دعواه انحلال الروح بعد الموت قياسا على البدن . ولن يجد دليلا . كما لم يجد دليلا من قبل على انكار العناية الالهية . ولو انه اقتصر على نقد المبالغة فى الفزع من الموت ، واستبقى شيئا من العظمة والخشية لهذا المصير ودعا بها الناس الى سبيل الفضيلة لكان أقوم للأخلاق واهدى سبيلا .

الا مجموعة من الذرات كالجسم تماما . وعند الموت ينحلل الجسم وينتقض . وكذلك الروح . كيف اذن ؛ والأمر ماذكرنا ، يخاف الموت أو يرهب . « طالما كنا على قيد الحياة فالموت غير موجود ، فاذا وجد فاننا نكون قد صرنا الى اللاوجود » . اذا فهم الانسان هذا فانه يكون قد أنقذ نفسه . ان الموت عند المحتضر ليس له شأن يذكر . وهو لا يبعث الاضطراب الا فى نفوس الجهلة . اذا ما تبينا أمره فاننا ننظر اليه اشد ما نكون اطمئنانا .

اى سبيل ، اذن نسلك فى الحياة ؟ ان كل الحكماء قد اتفقوا على ذلك السبيل الملائم للطبيعة ، لكن ما السبيل الملائم للطبيعة ؟

على هذا يجيب أبيقور بدون تردد : كل حيوان يرغب فى الملاذ ويستمتع بها كخير اسمى . ويستبشع الآلام كشر محض ، ويبتعد عنها كلما أمكنه ذلك .

الخير المطلق اذن هو اللذة — والشر المحض هو الألم .

وبالنظر الى هاتين القضيتين يتحدد معنى السعادة : فهى لا تعدو أن تكون الحصول على اللذات ، والابتعاد عن الآلام . الا يشعر كل انسان بذلك فى وضوح كما يشعر بأن « النار حارة وأن الثلج أبيض ؟ » .

من هنا يتحدد عمل الأخلاقى :

فهو تعليم بنى البشر فن الحصول على اللذة ، وتحاشى الألم .

واذا كان الوضوح فى المذهب الى هنـــا تاما ، فان أبيقور بعد أن قرر ما سبق ادخل فى مذهبه مبدأ هو غاية فى الأهمية . هذا المبدأ يذكره شيشرون ويؤكده الخطاب المرسل الى (مينيسيه)

وبمقتضـــاه يوازن ابيقور بين اللذات ويفـرق بين نوعين منها :
ما شأنه الحركة .
وما من شأنه السكون والطمأنينة .
أما ما شـأنه الحركة فهو كل ما تعودنا على تسـميته لذة .
لذة الأكل ، ولذة الشرب ، ولذة التناسل الخ .

اما ما من شأنه السكون والطمأنينة فهو من نوع آخر (هو انعدام الألم) . وانعدام الألم تمنح : أن الحياة ، لذاتها ، فى الواقع لطيفة ، ولهذا فان من يعيش بمعـزل عن الآلام يعيش فى متعة عظيمة .

على أن ابيقور يذهب الى أبعد من ذلك ، فهو يذهب الى أن عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وانما هو تمتع بلغ القمة .

نعم ان اللذة التى من شأنها الحركة تتنوع معها المتع وتتغير بيد أن ذلك لا يستتبع زيادة فى جانب العمق .

ما الذى يجب اذن ليكون الانسان سعيدا ؟ ان ذلك لا ينتج عن الاكثار من الملاذ العارضة وانما ينتج عن أن الانسان يحيا حياة متزنة خالية من الألم . وهذا ما كتبه أبيقور الى (منيسميه) قال : « أليس من الحق أن الهدف لكل أعمالنا انما هو الهرب من الألم والقلق ، حتى اذا ما وصلنا الى ذلك تخلص الانسان من كل بواعث الاضطراب تخلصا تاما ، وأعتقد ، لذلك ، انه مغمور فى محيط من النعيم ؟ »

ومن هنا كانت النتيجة الآتية : (هدف الأخلاق الوحيد هو تعليمنا تحاشي الألم) .

ما الذى يثير هذا الألم عند الانسان ؟ ان سقراط مصيب فيما يرى من أن السبب انما هو الرغبات التى لم تجـد سـبيلها الى التحقق ، فاذا أردنا التخلص من الألم فعلينـــا أن نتعلم تنظيم رغباتنا .

دعا ذلك أبيقور الى التفكير فى هاتيك الرغبات . فرأى أنها ثلاثة أنواع :

١ ـ الرغبات الطبيعية الضرورية . وهى الرغبات التى يجب ان تحقق والا تعرض الانســان للمرض والموت ، وذلك مثل الرغبات الخاصة بالأكل والشرب والنوم .

٢ ـ الرغبات الطبيعية التى ليست بضرورية . وهى الرغبات التى ليس من الضرورى تحققها لضمان الحياة الانسانية ، بيد انها تصدر عن غرائز قوية . وذلك مثل الرغبة الجنسية.

٣ ـ الرغبات التى ليست طبيعية وليست ضرورية : وهى الرغبات التى تنمو فى الانسان بسبب تأثير البيئة الاجتماعية التى يعيش فيها ، أو بسبب ارادته فى أن يدهش الآخرون منه ، أو بسبب حاجته الى الظهور والشهرة ، وذلك مثل الرغبات الخاصة بالبخل وبالطموح .

بعد هذا التقسيم ، ماذا علينا لنظفر بالسعادة ؟

لا شك أن الامتناع عن الرغبات الطبيعية الضرورية انما هو القاء بالنفس بين أحضان الألم والموت . والحكيم من لا يمتنع عن ارضاء هذه الرغبات . على أن ارضاءها ليس بعسير . فهى قليلة العدد يسيرة المطلب . وانه ليكفى ، لارضائها ، قطعة من خبز ، وكوب من ماء ، وقطعة من خشب منبسطة للنوم عليها .

أما فيما يتعلق بالرغبات التى ليست بطبيعية وليست بضرورية ، فان من الجنون ارادة ارضائها . انها كثيرة لا تحصى ، غاليــة لا ترضى ، متعطشة لا تروى . انها تتطلب من المتاعب ما لا يكاد ينتهى . وما هى الا تغرير دائم وخــداع مستمر . وليس على الحكيم الا أن يعدل عنها عدولا باتا .

أما فيما يتعلق بالرغبات الطبيعية التى ليست (١) بضرورية فانه من العبث أن يتحاشاها الانسان تحاشيا تاما . وله عند سنوح الفرصة ، أن يرضى بعضها ، فان ذلك لا يخرجه عن أن يكون حكيما .

بيد انه كلما ازداد تخليا عنها كان أحكم : ذلك أن خطر هذه الرغبات المظيم هو أن يتعودها الانسان فيصبح خاضعا لها . وكلما كثرت الرغبات التى يتعودها كثر خضوعه ، وخرج زمام الأمر من يده . لذلك كان أحكم الناس هو الذى يتواضع فيما يتطلع اليه .

ولقد أصاب سقراط فى قوله لانتيفون معارضا له : « أن القناعة تسعد القانع » .

ان البحث عن السعادة فى حياة الدعارة ، اذن ، جنون عجيب . فما السعادة من غراس ذلك الوادى .

انما هى تنظيم للرغبات وحد من شأنها ، واتباع دائم للاعتدال .

ولعله ، بعد هذا ، يتضح أن لا غرابة فى الشبه القوى الموجود بين الفضائل الابيقورية والفضائل السقراطية .

ومرد جميع الفضائل الى التبصر . .

التبصر هو الذى يسعدنا لأنه هو الذى يصيرنا حكماء .

وبم ينصحنا التبصر ؟

انه ينصحنا أولا بالاعتدال . هذا الاعتدال الذى هو السر ، كما يرى سقراط ، لا فى اضعاف لذاتنا بل فى تقويتها وزيادتها .

---

(١) أخرها المؤلف هنا وكان من حقها أن تذكر فى الترتيب قبل سابقتها لان فيها تفصيلا يستدعى شيئا من العناية الخاصة .

ثم ينصحنا بالشجاعة ، هـذه الشجاعة التى نحن فى اشـد الحاجة اليها للقدرة على تنظيم رغباتنا حتى « نعيش بمعزل عن الهم والخوف » .

ثم ينصحنا بالعدل ، والنصفة ، والاخلاص .

ذلك هو الأساس الأول الذى تقوم عليه الجماعة الانسانية . تلك الجماعة التى لا يجول بخلد الحكيم ان يعتزلها . ان الحاجة الاجتماعية « هى التى عنها نشأت ، فى مختلف الأقطار ، القواعد التى وضعت لفـائدة المواطنين التى بحسـبها يعيشـون آمنين لا ضرر ولا ضرار » .

ثم ان التبصر هو ، ايضا ، الذى يرشدنا الى حسن الصداقة وقيمتها السامية التى ندين لها ، وسط أعاصير الحياة وخداعها، بأصفى أوقات أمننا وطمأنينتنا .

على أن ذلك ليس كل شىء . فهناك آلام لا يمكن تحاشيها . بيد أن معرفتنا بالأشياء تقدم لنا الوسائل الناجعة لمقاومتهـا . وانه لمن الممكن التغلب عليها اذا ما أخذ الانسان فى تذكر فترات السعادة التى مرت به ، فيعارض الألم الحاضر بذكريات الفرح والسرور السابقة ولا يبعد عن ذهنه أنه « اذا كان الالم حادا فانه سريع الزوال (١) واذا كان بطىء الزوال فانه غير قاس » .

اما آلام الروح فانها اقسى واشـــد : ذلك انها لا تختص بالحاضر فحسب ، وانما تمد ظلالها على المـاضى والمستقبل . بيد ان اللذة الروحية هى أسمى اللذات للسبب نفسه . والحكيم هو الذى يبحث عنها ويستكين الى السعادة فى ظلالها .

---

(١) اى ولو بالموت .

واذا ما أصبحت آلام الحيـــاة بحيث لا تحتمل فان عما بسيطا يكفى لازالتهـا كلية : اذ ليس من الضرورى أن يستمر الانسان على قيد الحياة . ازالة الألم ، اذن ، فى مقدور الانسان، له أن يحققها اذا ما حلا له ذلك .

تلك هى ، فى أظهر مجاليها ، صورة الحكيم : « ليس عنده الا رغبات محدودة . انه يحتقر الموت . وآراؤه عن الآلهة الخالدين آراء حقيقية لا يشوبها خوف . فاذا ما رأى الخير فى ترك الحياة فانه لا يتردد فى الاقدام على تركها » .

كل هذه الصفات تجعله أكثر من مجرد انسان . ألا يتمتع بنفس المزايا « التى تسعد الآلهة » ؟

حقا ان الفضيلة ليست حرمانا وايلاما .

واذا ما أراد الحكيم أن يكون متبصرا ، معتدلا ، شجاعا ، عادلا ، مخلصا لأصدقائه ، فما ذلك الا لأن هـــذا هو الطريق الموصل الى السعادة .

ليست الفضائل رهبنة . ان هى الا « جوار تسعى فى خدمة اللذة » .

فائدتها القيمة هى أن تجعلنـا بمعزل عن عدم التبصر الذى يؤدى الى « اضعاف لذة الانسان أو زيادة ألمه » .

ثم ان الفضـــائل تضـــمن لمن يقوم بها السعادة الحقيقية ، أو ، اذا شئت ، اللذة « الساكنة » التى تنساب الى النفس متى ما تحررت من الألم .

مذهب الرواقيين

اما المذهب الرواقي فانه ذو نغمة اخرى . وهو لم يتكون في يوم وليلة . فقد اخذ أوائل الرواقيين يتلمسون سواء السبيل .

وانه لمن الطريف أن نبحث في تاريخ هـذا التلمس ، غير ان حجم هذا الكتاب وطابعه يحولان بيننا وبين هذا . سيكون حديثنا، اذن ، مقصورا على المذهب مكتملا .

وهذا المذهب قد عبر عنه (ابيكتيت) في قوة لا تضارع .

ان المبـدأ الأسـاسي للاخلاق الرواقية هو المبدأ الذي اعتاد قدماء الأخلاقيين أن يرددوه : « ليس للانسان من عمل الا أن يحيـا حسب طبيعته » . غير ان الرواقيين ، بسبب آرائهم الميتافيزيقية ، يفهمون هذا المبدأ فهما خاصا بهم .

انهم ينظرون الى العالم كحيوان هائل يتكون من عنصرين : عنصر منفعل وهو المـادة .

وعنصر فاعل يحرك المـادة من داخلها ويقوم على نموها .

وهذا العنصر الفاعل هو « نار عاقلة تسير في أعمالها بحكمة » انها روح تبعث الحياة في الأشياء . غير انها ليست منفصلة عن هذه الأشـياء التي تبعث فيها الحياة انهـا عناية منبثة موجودة في كل مكان ، تعمل في العالم كما تعمل الخميرة في العجين .

واذا نظرنا الآن الى الانسان فاننا نجده ، هو أيضا ، مكونا من جزءين : الجسم ، والروح .

فباعتبار روحه هو جزء من النار العاقلة التي تسير العالم ؟

حتى اذا فارق الحياة عاد جسمه الى المادة وفنى فيها ، وعادت روحه الى هذه النار ذات العناية الفاعلة وامتزجت بها . ليس الفرد . اذن ، فى هذا العالم الذى يترعرع فيه ، الا شيئا يشبه برعما أو زائدة فى شجرة (١) من الأشجار .

« والحياة حسب الطبيعة » هذا يعنى ، اذن ، شيئين :

ان ما تتطلع اليه طبيعتى هو ما تتطلع اليه ذاتى الفردية . بيد أن ما تتطلع اليه طبيعتى ليس الا جزءا مما تتطلع اليه الطبيعة كلها ، الطبيعة المسيرة بالعناية .

وان من يعرف ما تتجه اليه طبيعته ، ويعمل حسبما تتطلب، لا يكون قد حقق فقط الحياة التى يريدها ، وانما يكون قد سار فى حياته منسجما مع ما تريده النار العاقلة ذات العناية ومصدر الحياة لكل كائن . انه يكون قد قام بما تتطلب العناية منه وسار على النهج الذى يريده الاله .

أما من يسلك خلاف ذلك فانه يكون كقرحة خبيثة أو وباء يحل بالعالم . ومن هنا ، كان هذا الطابع الدينى الذى كثيرا ما يبدو فى الحكم الرواقية .

ومع ذلك فيجب الا نترك انفسنا تخدع بهذا المظهر . فالاخلاق الرواقية لم تؤسس حسب اعتبارات دينية . وكل ما هنالك هو أن الحياة الاخلاقية فى نظر الرواقيين لا تختلف عن الحياة الدينية .

---

(١) اى انه جزء من الكل متصل به تمام الاتصال .

وعندما اقام الرواقيون مبداهم الأساسى اخذوا فى المباحث التى عنى بها السابقون :

١ — يجب على الانسان أن يريد الحياة المنسجمة مع طبيعته . فالام تتجه الطبيعة الانسانية ؟

٢ — وماذا يجب عمله حتى يحصل الانسان على ما تتجه اليه طبيعته ؟

أجاب الأبيقوريون على السؤال الاول بما ذكرناه سابقا من « أن الطبيعة تتجه نحو السعادة ، وان السعادة مكونة (١) من اللذات » . انهم لم يتخطوا الصواب فى القضية الأولى ، ولكن التوفيق أخطأهم فى القضية الثانية .

ان اللذة والألم يفترضان وجود ميول ارضيت أو عورضت . واذا أنعمنا النظر نجد أن الميول التى بدونها لا يكون الالم ولا اللذة ممكنين لا يمكن أن تكون ميولا نحو اللذة أو ميولا لتحاشى (٢) الألم .

ليس الحصول على اللذة ، اذن ، ولا تحاشى الألم هو ما تتجه اليه ، فى الأصل ، النفس الانسانية . ان تطلع النفس الانسانية انما هو الى الخير الثابت . ولا يمكن أن تكون اللذة هذا النوع من

---

(١) خطأ الابيقوريين هنا هو أنهم جعلوا اللذات أصلا والسعادة ناشئة منها . بينما يرى الرواقيون أن اللذات والالام أمور تبعية للميول الانسانية التى هى بطبيعتها متجهة نحو الخير والسعادة فاذا ارضيت هذه الميول نشأت السعادة واذا لم ترض نشأ الالم . أما انحراف الميول عن الخير والسعادة به فليس الا خروجا عن أصل الفطرة ومرضا وشذوذا عن الطبيعة .

(٢) أى أنها ميول كما قلنا لها وجهتها الاصلية فى الطبيعة . والالام واللذة لا يمكن أن يوجدا الاتبعا لوجودها . لكنها لا تتجه نحوهما ولا تعتبرهما غرضا اصليا لها . فهى الاصل وهما النتيجة الحتمية .

الخير فانها فى جوهرها متأرجحة وسريعة الزوال . ان السعادة هى حقيقة الخير المطلق . ولكن بقى أمر التحديد .

أعتقد الرواقيون انهم بحالة تمكنهم من هذا التحديد . ورأوا أن السعادة هى « عدم وجود الاضطراب » .

واذا أردنا أن نعبر عنها بطريقة أدق فهى تعنى : السلام الداخلى ، الطمانينة ، الاتزان الأخلاقى لنفس قد رضيت عن ذاتها ورضيت عن الأشياء . انها هدوء القلب . انها ما يسميه (ديكارت) الرضى . ويسميه (اسبينوزا) الغبطة . ومهما يكن من شىء ، فانه اذا لم يكن هذا هو السعادة الكاملة ، فانه على الأقل يحوى أحد عناصرها الجوهرية .

كيف الحصول على هذه الحالة التى نتمناها جميعا ؟

ينبغى أن ننظر ، للاجابة على هذا السؤال ، لا فى « مختصر » (ابيكتيت) فقط بل فى « أحاديثه » أيضا . ومن ذلك يتبين أن الرواقيين رأوا مبعث الاضطراب عند الانسان أمرين :

أما اولهما فهو الشعور بنقص ما فيما نعتبر أنه (بالنسبة لنا) من الشرف والنبل .

وأما الآخر فهو تشبع النفس برغبات فى « أمور لا يقدر لها التحقيق »

ان فن السعادة كله يتركز فى ازالة هذين الباعثين للاضطراب.

وما من شك فى أن ازالة الباعث الأول تتعلق بنا . بل هى لا تتعلق الا بنا . وفى مقدورنا ازالة هذا الباعث حينما نشاء وكيف نشاء . وفى الواقع انه لا يتعلق الا بنا أن نبحث ، فى كل الظروف التى تعرض ، عما ينسجم مع الشرف ، وأن نقوم به

بدون ادنى تردد . « اذا كنت تريد أن تحترم نفسك وأن تكون شريفا فمن يمنعك من ذلك ؟ »

ولعلك تتساءل : من يهدينى الى الصواب ؟ من يعرفنى أن هذا ينسجم مع الشرف ؟

على ذلك يجيب ابيكتيت : « كيف يشعر الثور وحده عند اقتراب الأسد ، بالقوة التى بين جنبيه فيلقى بنفســه فى مقدمة القطيع كله ؟ ان من الواضح انه وجد عنده لأول لحظة : شعورا بالقوة الطبيعية المسلح بها . أجل ، وهكذا الأمر فيما يتعلق بنا . فان كل موهوب يعرف ماعنده من هبة » ، ونحن عندنا بصيرة تهدينا الى ما ينسجم مع شرفنا ، وليس علينا بجانبهـا الا أن نستعمل بعض الوسائل لنكون أكثر استبصارا وحذقا .

ولهذا ينصح ابيكتيت باتخاذ احتياط بسيط : « ابحث ، لمعرفة ما يجب عمله ، العلاقات الطبيعية التى بينك وبين الآخرين .

« هذا الشخص مثلا والدك . يجب عليك اذن رعايته والخضوع له فى كل أمر ، واحتمال ما ينالك منه من شتم ولطم . انه اب سيىء الخلق — ليس لك أن تهتم بمعرفة ما اذا كانت الطبيعية قد منحتك ابا طيبـــا (١) ، وانما يجب عليك فقط أن تعرف أن ما منحتك اياه انما هو أبوك .

« أخوك غير عادل نحوك . ابحث عن علاقتك الطبيعية به ، لا تفكر فيما يفعله بك . انما فكر فيما يجب عليك نحوه لتكون فى علاقتك به منسجما مع الطبيعة .

---

(١) أى لان هذا تدخل منك فيما لا يتعلق بك لانه حظك الذى قسم لك بيد القدر أما الذى يتعلق بك فهو ما ينسجم مع الشرف وهو أن ترعى نحوه واجب الابوة كيفما كان سلوكه هو معك .

« وعن هذا الطريق تعرف في وضوح ما ينبغي عليك اذا كان لك جار واذا كنت مواطنا ، واذا كنت قائدا حربيا »

بذلك يزول السبب الأول في اضطراب النفس وفي جعلها بمنآى عن السعادة .

أما السبب الآخر (١) ففي مقدورنا أيضا ازالته .

ولكي نفهم نظرية الرواقيين الخاصة بذلك فهما واضحا يجب ان يتنبه الانسان الى مبداين من مبادئهم السيكلوجية .

١ ـ أنهم يرون أن العواطف لا تخرج عن كونها أحكاما . وهي اربعة أساسية : الحب ـ والكراهية ـ والأمل ـ والخوف .

وكلها تئول الى آراء .

أليس حب شيء ما ، يعني الحكم بأنه حسن وبأنه يجب أن يطلب ؟

اليس كره شيء ما ، معناه الحكم على هذا الشيء بانه سيىء وانه يجب أن يتحاشى ؟

اليس الأمل في شيء معناه الحكم بأن ما نعتبره قيما قد يكون له حظ من التحقق ، وان ما نعتبره سيئا قد يكون من الممكن تحاشيه ؟

اليس الخوف من شيء يعني الحكم بأن ما نعتبره حسنا قد لا يكون له حظ من التحقق ، وان ما نعتبره سيئا قد يحدث ؟

ليست العواطف اذن ، الا أحكاما .

٢ ـ انهم يرون أيضا ان الانسان حر في أحكامه . فانها ، في الواقع ، موافقة النفس على أمر ما . هذه الموافقة لنا دائما ان

(١) وهو تتبع النفس برغبات يتعذر ارضاؤها غالبا .

نصدرها وأن نرفضها . ان الافئــدة قد تؤخذ على غرة ، لأول وهلة ، ولكن بمجرد مرور اللحظات الأولى يمكن للانسان أن يرجع الى نفسه وأن يستعيد الاتزان (١) .

ما النتيجة لهذا ؟

أولا ـ الحقيقة التالية : « ليست الاشياء هي التي تبعث فينا الاضطراب بل ان الباعث للاضطراب انما هو الآراء التي عندنا عن الأشياء » . لنأخذ ، كمثال ، الموت « انه ليس مخيفا مرعبا ؛ والا لرآه سقراط بهذه الكيفية . واذا كان الموت يلوح رهيبا فما ذلك الا لأنك تتخيله كذلك (٢) » .

وفي الواقع اني اذا كنت أرى أن الموت شر فان اقترابه يبعث في نفسي الضيق ، أما اذا كنت أرى انه خير فان اقترابه يبعث في نفسي السرور . واذا كنت أرى أن الحياة والموت يستويان فاني لا اعير الموت أية أهمية .

ثم ماذا يجب ، اذن ، لتحاشي الاضطراب ؟:

تنظيم الرغبات وضبط العواطف ضبطا حكيما واستخدام المعارف في الصالح .

---

(١) ملاحظة تدل على المعية ودقة . بيد ان الذين يستعيدون اتزانهم بعد الصدمة الاولى انما هم أولو الالباب . اما الدهماء فتحملهم أمواج العاطفة من المنبع الى المصب وهم لا يشعرون .

(٢) حقيقة أن الفزع من الموت لذات الموت ليس الا اغراقا في الوهم والخور . وهذه الصفة يندر أن تكون من صفات الحكماء والعلماء والعارفين بحقائق الامور . اللهم الا ان يخافوا آلاما اخرى قد تقارن الموت وكثيرون من العقلاء يخافونها . كأن يكون مصحوبا بالتعذيب والتمثيل أو تشريد الابناء مثلا . أما الذين لا يخافونه حتى على هذه الفروض فهم اما فلاسفة ، أو أبطال مؤمنون بمبادىء عالية ، أو متهورون لا يبالون بالحقائق .

وما دام أن العواطف ليست الا أحكاما وآراء ، فانه يكفى ، لكي تكون حكيما ، أن تعرف اجادة الحكم .

وكيف تصل الى اجادة الحكم ؟

للاجابة عن هذا السؤال فرق الرواقيون تلك التفرقة المشهورة بين (ما يتعلق تنفيذه بنا) وبين (ما لا يتعلق بنا تنفيذه) .

اذا قدر الانسان أن الأمور التى (لا تخضع لارادته) بعضها خير ، وبعضها شر ، فهل يكون بمعزل عن الاضطراب ؟

انه دون شك لن ينجو من الاضطراب لأنه سيرغب فيما يراه خيرا ، ويضيق لعجزه عن الوصول اليه ، وسيخشى دائما أن يصيبه ما يراه شرا .

أجل ، لنفرض الآن شخصا آخر يستوى عنده وجود كل (ما لا يخضع لارادته) وعدم وجوده . انه لا ريب ، لا يشعر بضيق ولا باضطراب .

لنفرض أن ثروتى أتت عليها الحوادث ، أو أن صحتى قد أعتلت ، أو أن مكانتى الاجتماعية قد زالت .

انى اذا كنت اعتبر أن ثروتى وصحتى ومكانتى خير ، أقع ، ولا بد ، فى الألم الممض .

أما اذا استوى عندى وجودها والعدم فقد صرت بمنأى عن التأثر بتقلبات الدهر ولا يؤثر زوالها فى نفسى الا كما يؤثر غيم خفيف أبيض وسط سماء زرقاء (١) .

---

(١) شبيه بالغ حد الابداع والدقة ، وهو اعتراف ضمنى من حكماء الرواقيين ، رغم انكارهم الآلام ، ورغم كبريائهم ، بأنه لا بد من تأثر بالآلام وان كان تافها .

ماذا يجب ، اذن ، للحصول على الغبطة الكاملة ؟

« هو ان لا نعتبر خيرا أو شرا الا ما هو خاضع لارادتنا . ذلك كرغباتنا وآرائنا وعواطفنا ، أو بالاختصار ، كل ما هو من عملنا نحن .

اما ما يكون الحصول عليه غير خاضع لارادتنا فيجب أن يستوى لدينا امتلاكه وعدمه . وذلك كالثروة والجمال والمجد والحياة . أو ، بالاختصار ، كل ما ليس من عملنا » (١) .

ان تعود النظر الى الأشياء بهذا المنظار هو ، في رأى الرواقيين ، عين الحكمة والمصدر الوحيد للفضيلة والسعادة .

وتطبيقا على هذا المبدأ أخذ الرواقيون يفيضون في اسداء النصائح .

وليس كتاب (المختصر) لابيكتيت الا مثالا من هذا القبيل بين يدى المريد من الرواقيين . انه كتاب يحوى وصايا طبيعية رائعة . وهو يدعونا الى أن نبدأ بالأمور الصغيرة : « انهم يلقون بزيتك الى الأرض . انهم يسرقون نبيذك . قل لنفسك انه بهذا الثمن يشترى السلام الداخلى ، وتشترى النجاة من الاضطراب .

---

(١) وبهذا يظهر لنا أن الرواقيين يعزلون السلوك عن النتيجة . فعلى المرء أن يعمل ما ينسجم مع الشرف والواجب دائما . ودائما لا ينتظر أية مبيجة : على من دعى الى وليمة أن يلبى داعى الواجب فيذهب . هذا ما يوجبه الشرف . أما أن يكون في هذه الوليمة ما يرضى ذوقه اولا يرضيه فشىء لا يتعلق بارادته ولا يسوغ له أن يفكر فيه . وهذا طبعا في أمر الانسان مع نفسه . أما بالنسبة للاغيار فيجب عليه أن يقدر لهم نتائج أعمالهم كما يقضى به ادب السلوك ولو كانوا هم لا يفكرون فيها . وأيضا ليس معنى ما تقدم ان الرواقى يرفض الخيرات والمنافع التى تجىء اليه نتيجة لسلوكه . انه يأخذها ويستمتع بها وان لم يكن قد انتظر حصولها . ولا عد حصولها خيرا ولا فقدها شرا .

انك تدعو عبدك فلا يجيبك . قدر انه لم يسمعك ، أو انه سمعك ولم يجبك الى ما تريد . وسواء أكان هذا أو ذاك فعليك أن توطن نفسك على أن الذى ليس فى امكانه انما هو أن يبعث الاضطراب فى نفسك » .

ويوصينا ، عند استعمالنا لشيء ما ، أن نتصور ، مقدما ، طبيعته وما هو عرضة له من خطر يصيبه . « انك تحب آنية . قل لنفسك : ان ما احبه ليس الا آنية . فاذا كسرت فلا يعرونك اضطراب . واذا كنت تحب ابنك أو زوجتك ، فقل لنفسك : ان ما احبه ليس الا مخلوقات بشرية ، حتى اذا ما اصابهما الموت فلا يعرونك اضطراب » .

ويريد ، اذا ما شرعنا فى عمل ، أن نكون قد قدرنا ما قد يحدث عنه من نتائج سيئة قد تفجؤنا : « انك ذاهب الى الحمام . تذكر ما قد يحدث فيه : هؤلاء الناس الذين يلقون الماء عليك ، وهؤلاء الذين يرتطمون بك ، وهؤلاء الذين يشتمونك ، وهؤلاء الذين يسرقونك . اذا توقعت هذا فانك تفعل ، مطمئنا ، ما انت ذاهب اليه » .

وهو ينصحنا بالتالى : وبعض الحكماء كان ينصح بأن يدير الانسان لسانه فى فمه سبع مرات قبل أن ينطق .

و (المختصر) يلزمنا ، عند تسويل النفس ، أن نبحث عن اسم الفضيلة التى نحن بحاجة اليها . ويذكرنا بأن لكل شيء عروتين « من احداهما يمكن حمله ولا يمكن من الأخرى » ، وانه يجب علينا لذلك ، أن نأخذ الأشياء من عروتها الطيبة :

« أخوك ظالم لك ، لا تأخذه من هذه الجهة وانما خذه على انه أخوك وعلى انكما قد غذيتما من ثدى واحد » .

وهو يستفيض فى أسداء النصائح التى يجب أن يجعلها الحكيم نصب عينه :

« لا تحاول أن تجعل الأمور تسير منسجمة مع رغبتك . وانما حاول أن ترضى بما يقع ، فانك اذا فعلت تنعم بالسلام الداخلى »، « اقنع . أزهد » .

حكمة رائعة . غير انها تبدو ذات تقشف مفرط ، ومع ذلك فانها ليست فى الواقع كما تبدو لأول وهلة . نعم انه يجب ألا ننظر الى الأشياء الخارجة عنا (١) على أنها شر أو خير . ولكن هذا لا يعنى أنه يجب علينا الا نستمتع (٢) بها . ان هذه الاشياء التى يستوى عندنا وجودها وعدمها بعضها مفضل وجوده وبعضها مفضل تحاشيه . ان الحياة مفضلة على الموت ، والصحة مفضلةعلى المرض ، والثروة مفضلة على الفقر . واذا خير الرواقى بين حياتين لا تزيد احداهما على الأخرى الا امتلاك قدر تافهة القيمة فانه لا يتردد فى اختيار الحياة التى تزيد قدرا .

ان الرواقى لا يشبه ، فى شىء ، الراهب الذى يعتزل فى الصحراء . انه يحيا كما يحيا المجتمع ويعيش وسط المجتمع ، غير انه يتعهد بالعناية حديقته الداخلية ، أعنى نفسه .

---

(١) اى الخارجة عن ارادتنا ، والتى هى من يد القدر وحده . ان التعبير عنها بالخيرية والشرية أحيانا انما هو تعبير لغوى كالغنى والصحة والنجاح مثلا . أما الخير فى نظر الاخلاق فهو ما كان نتيجة للسلوك الطيب والقصد الحسن . واما الشر فهو ما يقابل هذا من السلوك . بالاختصار ليس خيرا ولا شرا فى لسان فلسفة الاخلاق الا العمل وحده دون نظر الى نتائجه كالطبيب يبذل كل ما فى وسعه لشفاء مريضه ثم تأتى النتيجة غير ما اراد فعمله خير رغم سوء النتيجة التى هى فى العرف العام شر ولكنها فى اصطلاح الاخلاق ليست كذلك .

(٢) أى ما دامت قد تحصلت لنا من عمل مشروع او سيقت الينا من يد القدر تفضلا فلا مانع من التمتع بهما . بل التمتع بها أولى من اهدارها والزهد فيها زهدا تام ، لأنها انما وجدت فى الكون لحكمة ارادها موجدها جلت آثاره .

انه ينعم بما يتيح له الحظ من اشيا غير انه ينعم بهـا كما ينعم المسافر الذى يحل بفندق . انه يستمتع بما فى الفندق ولكنه لا يتأثر به . وهو مستعد فى كل لحظة للرحيل عنه بدون أن يأسف على تركه أو يرغب فى البقاء فيه ، وبدون أن تسيل عبراته لمغادرته.

« واذا ما توعدنى طاغية ودعانى لمقابلته فانى أقول له :

من تهدد ؟

سأكبلك بالحديد .

انك انما تهدد ، اذن ، يدى ورجلى .

سأقطع عنقك .

انك انما تتوعد عنقى .

سألقينك فى غيابات السجن .

انك لا تتوعد الا هيكلى .

وكذلك الأمر اذا ما توعدنى بالنفى .

أجل ! ان كل هذا التهديد لا يتوجه الى طالما كنت أنظر الى هذه الأمور غير عابىء بها .

ولكننى اذا تركت الخوف من أحدها ينساب الى نفسى فان التهديد يتوجه الى » .

« يقولون لك : اترك حلتك الموشاة بالعصـــابة الأرجوانية العريضة .

هاكم الحلة ولم يبق لى الا الحلة ذات العصابة القليلة العرض.

اترك هذه أيضا .

ها كها ولم يبق لى الا المئزر .

اترك المئزر .

هاكه وها أنا ذا عريان .

انك لا تطاق ولا تحتمل .

خلف جسمي كله اذا شئت . وكيف أخاف من يمكنني أن القي اليه بجسمي ؟ »

انها تعاليم أخلاقية رائعة ! بيد أنها اذا أثارت فينا شيئا فانما تثير ملكة الحساب لتحدد الربح والخسارة من هذه الصفقة (١) .

من هو في النهاية ، الحكيم الرواقي ؟

هو الشخص المستعد لقبول كل ما يحدث كنتيجة لعمله .

هو الشخص الذي راض نفسه على الزهد في كل ما لا يخضع لارادته .

هو الشخص الذي تأهب لجعل رغباته تتبع الظروف اذا لم يستطع أن يجعل الظروف تتبع رغباته .

بيد أن هذا الشخص لا يفعل ذلك الا لأنه يرى أن فيه سلامة وسعادة (٢) .

والرواقيون يشيدون بحالة حكيمهم السامية . انه ، حسب ما يرون ، الكائن الوحيد الذي انفرد بالقدرة ، وانفرد بالغنى

---

(١) اذا راعينا أن الرواقيين قد قرروا ان سلوكهم هكذا ليس الا قصد توافق الانسان والطبيعة العاقلة لم تأخذ فيهم برأي المؤلف ولن نعد هذا منهم نفعية تسير بمحرك الربح والخسارة . بل انما نعد هذا منهم جهدا مشكورا في سبيل تحقيق الخير . وتبقى تعاليمهم ، كما اعترف المؤلف ، تعاليم اخلاقية رائعة .

(٢) لو كان هذا من أجل السلامة والسعادة فقط لكان منفعة تماما . لكن الحق ان الرواقي يرى أن يفعل ذلك أولا كواجب على من يريد ان يساير طبيعته العاقلة ويحقق وجوده كانسان عاقل مكلف . ثم يأتي بعد ذلك ما يترتب على العمل من سعادة .

الكامل ، وانفرد بالحرية الكاملة ، وانفرد بالسعادة الكاملة ، انه يماثل الآلهة (١) ..

زعم غريب مشهور . بيد أنه منطقى اذا نظرنا الى تحديد الرواقيين للقوة والثروة والحرية والسعادة .

ان الثراء ، حسبما يرى الرواقيون ، هو أن يكون عند الانسان من المال ما يمكنه من الوصول الى رغباته . ولو فرضنا أن (نيرون) رغب فى الخلود فان كل ما يملك من ذهب لا يمنع من أن رغبته تمكث مجرد رغبة . ليس (نيرون) اذن بثرى كامل الثراء .

أما الحكيم الرواقى فانه لا يرغب ، قط ، الا فيما هو طوع لارادته . ولو لم يكن عنده الا درهم فانه يجد فيه الغنى . من المستحيل اذن أن يوجد من هو أثرى منه . ذلك هو المبدأ . ومن السهل بسطه وتوضيحه .

والسعادة هى أن يكون الانسان قادراً على الحصول على كل ما يرغب فيه . والقوة هى القدرة على تحقيق كل مطمع . والحرية هى القدرة على أن يعمل الانسان ما يشاء . أما عدم القدرة على شيء مما سلف فذلك البؤس والعجز والعبودية . هذه التعريفات يتبعها استدلال يكررونه بنفس الاسلوب : ان الحكيم لا يرغب الا فيما يخضع لارادته . وهو يحصل عليه ، اذن ، بمجرد ارادة

---

(١) ما أكثر ما يعبر الفلاسفة الاغريقيون واللاتينيون بمثل هذه العبارة التى لا نجدها تنسجم مع ما عرف لهم من حكمة وسعة أفق فى البحث والتفكير . عرف هذا لسقراط زعيم الحكماء كما عرف لغيره . وما نظن سقراط ولا غيره من أولئك الفلاسفة كانوا يعتقدون بهذه الالهة الاسطورية كما كان يعتقد العامة من سواء الشعب . اذن لا يعدو الامر أن يكون هذا من الاساليب البلاغية التى فرضتها البيئة عليهم مجاراة للشعور العام .

الحصول عليه . وهو ، اذن ، يملك مباشرة السعادة الكاملة ، والحرية الكاملة ، والقوة الكاملة ، وكل ما حرمه هؤلاء الذين يتركون رغباتهم تضل في ثنايا الأمور التي لا تخضع لارادتهم .

وأخيرا يرى الرواقيون أن حكيمهم ينجو حتى من سيطرة الآلهة . بل يصير مثيلا لهم . وكيف يفجعونه وهم لا يملكون التصرف الا فيما هو غير خاضع لارادته : وذلك مثل ثروته ، ومجده ، وصحته ، وحياته ؟ مع ان كل هذا لا يعتبره الحكيم الرواقي خيرا . ولو سقطت السماء على رأسه فسحق تحت ركامها فانه لا يضطرب ولا ينال قلبه ضعف أو خور .

حقا ان هذا المذهب يحوى عدة عناصر من الأخلاق الخالدة على الدهر . ولا عيب فيه الا خطؤه السيكولوجي في العواطف وغلوه فيما يمنحه للارادة من قدرة على الاعتقادات والعواطف .

ومهما يكن من شيء فان مبادئه الأساسية لا تزال حية . يجدها الانسان مع تغيير قليل أو كثير عند أعاظم الكتاب الحديثين . نذكر منهم ، على سبيل المثال : (ديكارت) و (فيني) و (ماترلينك) .

□

تلك هي بعض المذاهب التي كونها فلاسفة العصور القديمة اليونانية - اللاتينية . وهي المذاهب الاكثر لمعانا والاكثر تمايزا .

وقد وجد في تلك العصور مذاهب أخرى غير أن تأثيرها كان ضعيفا . وما من فائدة في دراستها . اللهم الا فائدة تاريخية علمية فقط .

أفي حاجة نحن الى القول بأن تلك المذاهب الفلسفية تحتفظ ، رغم تعددها واختلافها ، بطابع الأسرة الواحدة ؟ ان الملاحظة البسيطة تثبت ذلك .

وانه لمن الخطأ الصراح الزعم بأن فلاسفة اليونان واللاتين قد احتقروا الآراء الدينية . انهم ، على العكس ، قد اجتمعوا كلهم

تقريباً على اشادة بالتقوى وبالشعائر الدينية ؛ بيد أن ذلك لا يعنى انهم بنوا الأخلاق على الدين فانهم لم يتجهوا قط الى ذلك . ولم يقل أحد منهم للناس : ان الآلهة لم تخلقكم الا لتقوموا بهذا الواجب أو ذاك ، انهم يراقبونكم ويصبون عليكم العذاب ان لم تطيعوهم ، يجب ، اذن ، العمل على اكتساب رضائهم والتضحية بكل شيء فى سبيل ذلك . هذا النحو من التفكير غريب على اولئك الفلاسفة أو هو ، على الأكثر ، لا يلعب فى مذاهبهم الا دورا اضافيا ثانويا .

انهم يؤسسون الأخلاق على اساس آخر : انهم يرون ان الانسان مزود بطبيعة خاصة . سواء كانت تلك الطبيعة قد وهبتها له الآلهة ، أو وهبتها له قوة أخرى لا تشعر به ولا يعنيها من أمره شيء . هذه الطبيعة تتميز ببعض المطامح . وقد وجه كل الأخلاقيين فى العصور القديمة هممهم الى انارة الانسان فيما يتعلق بمعرفه نفسه ، واشعاره بما يريد حقيقة ، أو جعله يستخلص من ذلك قواعد للسلوك يطبقها فى حياته حتى يصل الى ما يريد .

ولقد لحظوا جميعا ، ان الانسان انما يبحث عن السعادة لا عن شيء آخر . غير أنهم اختلفوا فى تحديد تلك السعادة .

ومن هنا كان الاختلاف فى الصور التى رسموها للحكيم .

ومع هذا فلم يحدث اختلاف بينهم بصدد مبدئهم الأساسى القائل أن قيمة الفضيلة انما هى فى الثمار التى تتيح لنا الحصول عليها .

وليست الفضيلة ، اذن ، فى نظرهم هى سيطرة من الارادة على الطبيعة كما يرى (كانت) . انها ، على الضد من ذلك ، السبيل الوحيد لتحقيق طبيعتنا الكاملة غير منقوصة ومنحها عن طريق مؤكدة ما تأمل وما تريد .



الأخلاق اليهودية ــ المسيحية

لا شك فى أنه يوجد فرق اساسى بين المذاهب الأخلاقية اليونانية والرومانية التى عرفت فى العهد الوثنى وبين مذاهب رجال الفلسفة اليهودية ــ المسيحية .

ففلاسفة العهد الوثنى لروما ــ سواء منهم المتدينون وغير المتدينين ــ لا يتخذون عند تفكيرهم فى الدين مبدأ يقيمون على أساسه صروحهم الاخلاقية . لقد تحاشوا ذلك ، ولم يستندوا فى كل ما يبنونه من آراء ، الا على العقل والتجربة . لذلك كانت آراؤهم ناشئة عن العقل وعن العقل وحده ، ولا تتجه الا الى مخاطبة العقل .

اما رجال الفلسفة اليهودية ــ المسيحية ذوو الصبغة اليهودية المسيحية فهم يرتكزون على عنصر آخر :

انهم يرون أن عالمنا هذا كان موطن وحى سماوى وقد تجلى فيه الاله بذاته (١) وجاء وسط بنى الانسان فعرفهم ببعض الحقائق .

---

(١) هذه العقيدة لفريق من المسيحيين . وقد أبى كثيرون من قادة الفكر المسيحى أن يضحوا بعقولهم فى سبيل الايمان بها فأعلنوا انشقاقهم على معتقديها . أما الاولون المؤمنون بها فيعدون المنشقين كفرة ملاحدة لايثارهم جانب العقل على ما جاء به الدين .

حصل هذا الوحي ـ حسبما يرى اليهود ـ فى مرة واحدة على طور سيناء حينما القى الله الى موسى بالألواح .

أما المسيحيون فانهم يرون أن الوحى حدث مرتين :

فكان ما انزل على موسى شريعة مؤقتة .

حتى اذا ما حل الله فى شخص عيسى كمل هذه الشريعة ونشرها على الملأ كشريعة نهائية تامة .

وسواء نظرنا الى الشريعة الموسوية ، ام الى الشريعة المسيحية، فاننا نجد مبدأ لا نزاع فيه ، هو ان الانسان لا شأن له باكتشاف القواعد الأخلاقية ، وما عليه ـ اذا أراد معرفتها ـ الا أن يتجه نحو النصوص المقدسة يقرؤها ويتدبرها .

واذا نظرنا الى تلك النصوص المقدسة فماذا نجد ؟ بماذا يأمر العهد القديم (١) ؟ وبماذا ينصح العهد الجديد ؟

أما الشريعة اليهودية فانها منثورة فى ثلاثة أسفار اساسية من أسفار العهد القديم . تلك الأسفار هى :

(١) سفر الخروج .
(٢) سفر الأخبار .
(٣) سفر التثنية .

وهى تحتوى كثيرا من الأوامر والنواهى .

وبعض هذه الأوامر والنواهى يتحدث عن الطقوس الدينية ويبين كيفية ادائها :

كيف يجب بناء تابوت العهد ؟
وكيف يجب أن تصنع المسرحية ذات السبعة الفروع ؟
وكيف يجب أن يلبس الحبر ؟
وكيف تحرق القرابين ؟.. الى كثير من هذا النوع .

---

(١) العهد القديم شريعة موسى عليه السلام ، والعهد الجديد شريعة عيسى عليه السلام

وبعضها يختص بالطهارة الخاصة والعامة ، كالأوامر الشرعية الخاصة بالطهارة والنجاسة ، وكيفية معاملة الابرص ، والنهى عن اكل لحوم بعض الحيوانات .

ثم النواهى التى كان التحديد والخطأ فيها مثار دهشة كثير من المفسرين ومبعث فرح لكثير من (١) النقاد :

(من كل أنواع الحيوانات التى تسير على اربع لا تأكلوا الا ما كان مجترا وكان ظلفه مشقوقا . اما ما كان مجترا غير ذى ظلف مشقوق كالجمل وغيره فلا تأكلوه بل اعتبروه نجسا) . والأرنب يجتر ولكنه ذو ظلف غير مشقوق فهو نجس . وكذلك الأمر فى الارنب الجبلى .

وأخيرا ، كثير منها خاص بالأخلاق ، يتقدمها فى ذلك النص الشهير الذى يشتمل على الوصايا العشر فضلا عن كثير من الأوامر الدينية . وهو نص لا ترجع أهميته فقط الى قوة أسلوبه وروعة ادائه ، وانما الى ما فيه من المعانى :

« تحدث الرب بعد ذلك بما يأتى : آنا الرب الهكم الذى اخرجكم من أرض مصر ، موطن الذلة ، فلا تتخذوا ما دونى آلهة تعبدونها .

حرمت عليكم الأصنام والتماثيل وتصوير ما فى السماء أو فى

---

(١) سر ذلك أن النقاد كثيرا ما يعدون العثور على مواطن الضعف نصرا علميا له قيمته . والنقاد الذين يحكمون العقل لا بد أن يفرحوا بظواهر التناقض العقلى فى تشريع يبدو للعقل غير متسق . ان الجمل والارنب عند العقل لا يخرجان عن غيرهما من أنواع الحيوان . أما علة التحريم وهى عدم شق الظلف فى الجمل والارنب مع أنهما مجتران فانها علة تبدو لعقل الناقد غير مقنعة . ولا يمكن ان تصدر عن تشريع صحيح النسبة الى السماء . لانها لا تعدو امرا خلقيا فى شكل الاعضاء وما أكثر اختلاف إشكالها . فلو ان العلة مثلاكانت قذارة لحم الحيوان أو ضررا ينتج منه ، أو قبحا تتقزز منه النفس لكان التعليل عقليا مستقيما . اما نظير ذلك فى الشريعة الاسلامية فعلى اتم انسجام (قل لا أجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس ..)

الأرض أو فى قاع البحر . لا تعبدوا شيئا منها ولا تقيموا الشعائر لها لأنى الرب الهكم الاله القوى الغيور الذى يثأر من الآباء العصاة ويأخذ بجريرتهم (١) ابناءهم وأحفادهم الى الجيل الثالث والرابع حيث انهم أبغضوه بالمعصية . يمنح الغفران لمن أحبوه وحافظوا على فروضه وبسببهم يمنح هذا الغفران لأبنائهم وأحفادهم الى الف جيل من ذريتهم . لا تتخذوا اسم الرب الهكم هزوا بينكم لأن الرب لايعتبر من يتخذ اسمه هزوا من البرآء .

لاتنسوا أن تقدسوا يوم السبت . اشتغلوا طيلة ستة ايام واعملوا فيها ما تريدون عمله . أما اليوم السابع فانه يوم راحة تخصصونه للرب الهكم . لا تقوموا بعمل فى هذا اليوم . وكذلك ابناؤكم وخدمكم وخادماتكم وحيوانكم العامل ، بل والغريب الذى يكون فى بلدتكم . اذ أنى الرب الذى خلق السماء والأرض والبحر وما فيهن فى ستة أيام ثم استراح فى اليوم السابع . لذلك قد بارك الله يوم السبت وقدسه .

احترموا آباءكم وأمهاتكم لتعمروا طويلا على الأرض التى منحها لكم الله .

لا تقتلوا قط ، ولا تزنوا قط ، ولا تسرقوا قط ، ولا تشهدوا

---

(١) هنا سر أهمية هذا النص فى نظر الناقد العقلى لان أخذ الولد بجريرة أبيه ضرب من التشريعات البدائية . أما أخذ الجيل الثالث والرابع بتلك الجريرة فهو عند النقاد لا يسوغه عقل . أما التشريع الاسلامى هنا فظاهر الانسجام والاستقامة مع المنطق (لا تزر وازرة وزر أخرى) ، (قال معاذ الله ان نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون) ، (يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه) .

كذلك منح الغفران لالف جيل من أبناء الصالح مراعاة لخاطره يبدو للنقاد العقليين أكثر من سابقه غرابة وأوفر تناقضا .

الزور قط على جاركم ، ولا ترغبوا فى زوجته او خادمه او خادمته أو ثوره او حماره ، أو اى شىء يمتكله » .

ثم النص الآتى الذى يحوى قانون القصاص الرهيب : « من قتل فعقابه القتل .

ومن قتل حيوانا فانه يلزم بحيوان مثله .

ومن اهان أحد مواطنيه يهان بمثـــل اهانته . العين بالعين ، والسن بالسن ، والجروح قصاص » .

ثم النصوص التى يصل كثير منها الى حد من العظمة والانسانية له روعته . وهى الخاصة بالرقيق ، والاختـــلاس ، والمقوين ، والأرامل ، واليتامى ، واحترام الشيوخ ، وواجبات القضاة .

اذا نظر الانسان الى هذه النصوص فان ما يدهشه انما هــو طابع الأمر الصارم .

لم يخضع الانسان لكل هذه الفروض الدينية ، وهذه الفروض التى تتصل بالطهارة ، وتلك التى تتصل بالأخلاق ؟

لا تعطى الأسفار التى ذكرناها سابقا الا سببا واحدا لذلك : هو اتيـــانها من (يهــوه) اله اليهــود « الذى أخرجهم من الذلة والاستعباد » ، وهو يريد أن يطاع . فمن أطاعه كوفىء ومن عصاه عوقب .

« انا الرب الهكم » تلك هى الجملة التى تتردد عند كل امر أو نهى فى العهد القديم . وهذا هو السبب الذى يبرر كل شىء :

« خاطب الرب موسى قائلا : خاطب بنى اسرائيل وقل لهم كونوا قديسين . لأنى انا الرب الهكم ، قدوس . ليحترم كل منكم أباه وأمه وليخفهما . حافظوا على أيام سبتى . أنا الرب الهكم . لا تولوا وجوهكم شطر الأصـــنام ، ولا تصنعوا آلهة تتخذونها من معادن تصهرونها . انا الرب الهكم . لا تتحدثوا عن الأصم بما يكره .

ولا تضعوا امام الأعمى ما يرتطم به . بل خافوا الرب الهكم لانى أنا الرب » .

والرب يريد أن يطاع . وليتحقق له ذلك يعد ويتوعد .

فأما الوعد :

« أنا الرب الهكم . اذا سرتم حسب أوامرى ، اذا حافظتم على ما أطلب منكم ، وعملتم به ، فانى انزل عليكم المطر المناسب لكل فصل فتنبت الأرض الحب ، وتثمر الأشجار فى خصوبة يانعة ، وتكادون تدرون ما حصدتم فى سنبله لان نضوج العنب يشغلكم فى قطفه .

ولا تكادون تفرغون من العمل فيه حتى يكون زمن زرع الأرض من جديد قد حان .

وتأكلون وتتمتعون بالشبع والرى .

وتقطنون آمنين فى أوطانكم ويسود السلام ــ رحمة منى بكم ــ قطركم .

بل اسير انا نفسى بينكم . وأكون الهكم وتكونون شعبى » .

واما الوعيد :

« فاذا لم تطيعونى ولم تقوموا بكل ما آمركم به . . فهاكم موقفى منكم : أعاقبكم بالجدب وبالقيظ الذى تذبل منـــه أعينكم والذى ينهككم .

سيكون من العبث أن تلقوا البـــذر فى الأرض لأن أعـــداءكم ستلتهمه .

وسأوجه اليكم بنظرتى الغاضبة .

ستضرعون أمام أعدائكم وستكونون رعية لمن يبغضكم .

سألقى فى قلوبكم الرعب فتهربون حتى حين لا يتبعكم أحد .

فاذا لم تطيعونى بعد كل هذا فانى اعاقبكم عقابا يزيد على سبعة امثال ما تقدم . وذلك بما عصيتم .

سأسحق كبرياءكم . وسأجعل السماء من فوقكم كالنار ، والأرض من تحتكم كالنحاس .

كل ما تقومون به من عمل سيكون عديم الجدوى فلا تنبت الأرض الحب ولا تثمر الأشجار » . ثم يستمر النص ويتتابع الوعيد : الحيوانات الوحشية ، والطاعون ، والمجاعة ، والنفى ، ومختلف الكوارث ، وكل ما يرهب ويخيف .

اردنا أن نذكر نصوص العهد القديم ، بدون تغيير فيها ولا تبديل ، لنرى فى وضوح ان الاله يأمر كقائد حربى وكملك يجب أن يطاع لأنه الاله .

والطريقة الوحيدة لاكتساب عطفه ولاجتناب غضبه ليست الا الخضوع له .

والعهد القديم يشمل الشريعة . وليست الفضيلة الا فهمها وتطبيقها فى كل حالة تعرض ، والتزامها بانتظام وخضوع .

واذا ما نظرنا الآن الى الانجيل فاننا نجد فرقا كبيرا . حقا انه لا يمكن أن يفصل المسيحى الانجيل عن العهد القديم ، فخير الأدلة على الوهية المسيح توجد فى الظاهرتين الآتيتين :

١ ــ تنبؤات ذكرت فى العهد القديم .

٢ ــ وتحققت بوجود المسيح .

فاذا لم نعترف للعهد القديم بأنه موحى به فان طبيعة المسيح الالهية تكون موطنا للشك .

ومع ذلك فان تعاليم المسيح تخالف تعاليم موسى .

يقول عيسى فى انجيل القديس (متا) : « لا تعتقدوا انى أتيت لأمحو الشريعة والأنبياء » . من المحتمل انه لا يمحو . ولكن من المؤكد انه يغير . واذا ماتظر الانسان فى الأخلاق الانجيلية فانه يرى لأول وهلة فكرة تسودها هى أن المهم للانسان انما هو سعادته ، ولكن « السعادة ليست فى هذا العالم » ، فليست الأرض الا منفى. أما مملكة الله فليست فى عالمنا الأرضى بل هى فى عالم آخر .

الاهتمام بهذا العالم الآخر اذن هو الذى يجب أن يوجه سلوكنا واعمالنا :

« لا تجمعوا النفائس حيث السوس والصدأ يتلفان كل شىء ، وحيث اللصوص ينقبون ويسرقون » .

« لكن اجمعوا واكنزوا النفائس فى السماء حيث السوس والصدأ لا يتلفها ، وحيث اللصوص لا ينقبون ولا يسرقون » .

ماذا يجب اذن ؟

يجب عيسى : اغرسوا الفضائل التى تحتقرها كبرياء الانسان مثل بساطة القلب ، والتواضع ، والطهارة :

« سعداءهم السذج لأن مملكة السماء لهم . سعداء هم المرضى لأنهم سيواسون . سعداء هم الحكماء لأنهم سيرثون الملك . سعداء من جاعوا وظمئوا الى العدل لانهم سيشبعون . سعداء هم الرحماء لانهم سيرحمون . سعداء هم اطهار القلوب لأنهم سيرون الله . سعداء من عذبوا فى سبيل العدل لان مملكة السماء لهم » .

واذا كانت شريعة موسى تعزو الى الطقوس ، فى مظهرها الخارجى ، بعض القيم ، فان الانجيل يرى ان لا قيمة لها على الاطلاق الا اذا صدرت عن روح طاهرة :

« اذا حملت قربانك الى الهيكل ثم تذكرت أن فى نفس أخيك منك شيئا فاترك قربانك أمام الهيكل وعد لتصلح ما بينك وبين أخيك اولا ، وبعد ذلك عد الى الهيكل وقدم القربان » .

واذا كانت شريعة موسى تمدح « القصــــاص بالمثل » فانه فى الانجيل غير مستساغ .

« سمعتم انه قيل : العين بالعين ، والسن بالسن . ولكنى اقول :

لاتقابلوا من يسيئونكم بالمثل ، بل اذا ضربك احد على خدك الايمن فأدر له خـــدك الأيسر . واذا ادعى أحـــد ملكية ثوبك فاتركه له » .

واذا كانت الشريعة الموسوية تحث على حب الأصدقاء وبغض الأعداء فان الانجيل يقول :

« ولكنى أقول لكم : أحبوا أعداءكم وباركوا من يلعنكم ،واعملوا الخير لمن يبغضكم وصلوا لمن يسيئكم ويعذبكم » .

وهكذا نرى الأخلاق اليهودية يسود فيها ، فكرة « العدل الثأرى » (١) .

اما اخلاق الانجيل فتسود فيها فكرة الحب والاحسان والعفو : فحب الآخرين، وعدم مقابلة الشر بمثله، والتمسك بطهارة القلب، تلك هى الروح السائدة فى الانجيل . ان طهارة القلب هى العماد .

---

(١) أى أن يثأر للمعتدى عليه من المعتدى فيوقع به ما أوقعه هو به دون زيادة ؛ على قدر الامكان ، صيانة للعدل . وهذا أيضا هو روح التشريع الاسلامى مع الدعوة الى حسن الاقتضاء وايثار العفو اختيارا وطواعية بلا اجبار ولا الحاح . ونصوص الكتاب والسنة فى ذلك لا تخفى على من يلتمسها .

انتقال التعاليم اليهودية ــ المسيحية الى الغرب

دخلت المذاهب الدينية والأخلاقية الناشئة عن أصل (يهودى ــ مسيحى) الى العالم (اليونانى ــ اللاتينى) عن طريق جد متواضع .

فقد حملها وأذاعها وعمل بها أولا طائفة من عوام الشرقيين الذين كانوا يقطنون ، منذ نشأة الامبراطورية الرومانية ، فى أطراف المدن المهمة بها ، ولم يكن للخاصة نصيب فى هذه الأمور .

وقد كان بالامبراطورية أديان أخرى كدين (ميثرا) الذى لا يزال يدهشنا ما خلفه من آثار على شكل نصب .

لم سادت الاعتقادات اليهودية ــ المسيحية ، واندثرت الاعتقادات الأخرى ؟

لا يزال الجواب عن هذا السؤال ــ رغم كثرة البحث والاستنتاج ــ من الصعوبة بمكان ، ذلك ان أسباب تلك الظاهرة معقدة كل التعقيد (١) .

---

(١) يمكن أن يعلل لهذا بان التدين الشعبى الوثنى لليونان واللاتين كان على صورة تجافى العقل مجافاة تامة ولا ينسجم الا مع عقليات بدائية . ولقد كانت عقائد تلك الديانات الشعبية فى أكثرها أساطير محضة . واذا كانت قد حازت مكانها من عقليات أمم سلفت وعصور أفلت شموسها خلال عدة قرون قبل الميلاد وبعض قرون بعده فانها بدون ما شك ما كانت تستطيع أن تساير التطور العقلى الطبيعى للانسانية . ولذا لا يكون ثمة موضع للدهشة اذا كانت تعاليم المسيحية قد قهرتها بعد تضحيات جمة من مبشرى المسيحية وبعد اصرار منهم على بث عقائدهم رغم ما كان ينزل بهم من عنت وعذاب . وكم كانت الانسانية المحرومة من عاطفة الاخاء الانسانى العام اذ ذاك بحاجة ماسة الى مثل الدعوة المسيحية التى بهرتها بتلك النغمة الرطبة الحنون ، نغمة الاخاء والمحبة والتسامح . فلا عجب ، اذن أن يسارع اليها أولئك الذين دخلوا فيها أفواجا ويستبدلونها بديانات لم يكن فيها للانسانية مقنع .

غير انه من المؤكد ان الاعتقادات اليهودية ــ المسيحية أخذت في الانتشار باستمرار وتسربت شيئا فشيئا الى اثرياء المواطنين الذين لم يعودوا يعتقدون فى آلهة أسلافهم ، ولم يعودوا يؤمنون بقدرة القرابين .

وكان ــ من غير ما شك ــ فيما يلاقيه المسيحيون من تعذيب وموقف الشهداء المطمئن من ذلك ، بل وغضب رجال الشرطة ، نوع من الاعلان والدعاية للافكار الجديدة بدل أن يقضى عليها . واخيرا فرضت تلك الاعتقادات نفسها على الخاصة المثقفة .

استمداد المسيحية من الفلسفة :

وحينئذ حدثت ظاهرة ليست فى الواقع غريبة ، غير أنها رائعة : كان المثقفون فى الامبراطورية الرومانية على علم بآراء شيشرون ، وبما للفلاسفة من مذاهب . كانوا على علم بأفلاطون وارسطو وإبيقور والرواقيين . فلما قدمت لهم الأخلاق الجديدة الموحاة من اله التوراة والانجيل كمجموعة من الاعتقادات لا تحمل اى دليل عقلى راحوا يسائلون أنفسهم : أليست هذه الاعتقادات ــ فى جوهرها على الأقل ــ تتفق مع بعض ما لفلاسفة اليونان وروما من مذاهب مبرهنة مدعمة ؟

يعلن العهد القديم وجود اله واحد قوى خلق العالم ولايزال يحيطه بالالتفات .

الا يوجد عند افلاطون وعند الرواقيين براهين تنحو نحو اثبات اله موصوف بما تقدم من صفات ؟

حقيقة أن اله أفلاطون واله الرواقيين لا يماثلون تمام المماثلة اله العقيدة اليهودية ــ المسيحية .

غير أن الأدلة والبراهين التى استخدمت لاثبات وجوده وحقيقته من الممكن ان تستخدم من جديد . ولعل لها معنى لم يقصده

المحتجون بها . فلم لا تؤخذ فتهذب وتعدل وتكمل وتستخدم لغاية دينية محضة ؟

يدعو الانجيل من اتبعوه الى التفكير فى حياة أخرى وان يجمعوا الثروة التى لا تفنى، والتى يستمتعون بها بعد أن يفـارقوا هذا العالم ، فهو يؤكد بذلك خلود الروح والجسم .

ألم يحاول أفلاطون ان يبرهن على هذا الخلود فى كتابه فيدون؟ ألم يستعمل شيشرون بلاغته فى البرهنة عليه ؟

هذه المذاهب اختلطت ــ بدون شك ــ فيما نحن بصـدده ، بالفيثاغورية . على اننا اذا أهملنا بعض مافيها فقد يمكن ــ لتأكيد وتقوية الايمان الناشىء ــ استعارة بعض أدلة عباقرة الفلاسـفة الوثنيين فيمايتعلق بالخلود ؟

يصور العهد القديم ، ويصور الانجيل الها يأمر الانسان بالسير على نمط خاص . اليس عنـد أفلاطون وتلامذته أراء تلقى بعض الضوء على ما تأمر به تلك الكتب المقدسة ؟ يشرح أفلاطون فى كتابه (طيماوس) كيفية تكون العالم فيذكر أن الله كلف بذلك العقل الفعال وكان هذا العقل يعمل على طريقة من يصنع التماثيل . وبما أن من يصنع التماثيل يكون عنده أصل يعمل على نسقه ومادة يصوغها فقد كان لدى العقل الفعال المثل الخالدة لكل الممكنات ، وتحت يده مادة يتصرف فيها فيجعل منها مشخصات تشبه الأنواع الخالدة التى يتأملها ، وقائده فى كل ذلك هو المثال الأعلى أو مثال الخير .

تلك هى فلسفة أفلاطون فيما يتعلق بتكوين العالم . ما علينا لو غيرنا قليلا فى الألفاظ ؟ الا يمكننا بتلك الطريقة أن نلقى ضـوءا على فكرة العهدين القديم والجديد فيما يتعلق بهذا الخالق للاشياء الذى خلق الانسان أيضا ليعمل الخير ويتطهر ؟

نشأ هذا الاتجاه العام منذ القرن الأول الميلادى .

وظهر فى قوة عند الآباء اليونانيين والآباء اللاتينيين . ورغم ما كان بينهما من فروق بسيطة فان الغاية التى كانت تقودهما واحدة . انه لا جدال ولا مشاحة فى الايمان لأن الوحى معصوم . وليس فى العهدين القديم والجديد كلمة واحدة ليست حقا . وكل فلسفة لا تلتقى مع احدهما فهى خطأ محض ، لانها تتعارض مع ما أنزله الله .

ولكن أيستلزم هذا العدول عن كل فلسفة ؟ كلا . فالايمان فى حاجة دائما الى الفهم وفى حاجة الى الأدلة العقلية التى تبرهن عليه وتجعله اكثر خصوبة . فلم الابتعاد اذن عن كل فلسفة ؟ ولم العدول عن براهين اذا هذبت وحورت أقنعت الوثنيين والملاحدة ؟ لا شك ان العقل واحد . وأن الاعتقادات التى ذكرتها الكتب المقدسة هى نفس الآراء التى تفرضها علينا الأدلة والبراهين العقلية البينة . غير ان هذا العقل نفسه لاشك أنه محدود . ولاشك أن بعض الحقائق فوق العقل : مثل الحقائق التى تتضمنها « المساتير » ، الا أنه مما لاريب فيه أن الايمان لا يناقض العقل . هناك اذن جانب لانفهمه ولكننا نعلم انه حق لأنه منزل ونعلم أنه لا يدخل فى دائرة اللامعقول ، واذا لم ندركه فما ذلك الا لقصور فى عقلنا .

ذلك هو التيار الذى نشأ منذ أن بدأت الفلسفة المسيحية . واستمر خلال العصور المتطاولة ولا يزال الى اليوم عند المسيحيين الخلص .

أما ما اقامه العقل على أساس الأخلاق اليهودية ــ المسيحية من مذاهب وآراء حاكى فيها الفلسفة اللاتينية أو استعارها منها فقد كان خصبا مزهرا فى عدة فترات .

وأولى هذه الفترات هى الخمسة القرون الأولى فى تاريخ المسيحية ، حيث ظهر الانتاج اليونانى للقديس (كليمان) الاسكندرى و (أوريجين) و (اتناز) والقديس (جريجوار دى نازينز) والقديس

(جريجوار دى نيس) ، وحيث ظهر الأنتاج اللاتينى لجوستين ، وترتوليں ، وارنوبا ، ولكتانس ، والقديس امبرواز ، والقديس جيروم ، والقديس اوغسطين ، وبويس ، وكيودور .

اما الفترة الثانية فقد كانت بعد الخمول الذى نشـأ بسبب الغو البربرى . أى فيما بين القرن التاسع والقرن الثانى عشر ، حيث الجدال حول وجود الكليات أو المثل الأفلاطونية فى الخارج ، وحيث تعـــارض من يقولون بذلك مثل جان اسكت اريجين ، والقديس انسلم ، وجيوم دى شمبو ، مع من يقولون ان هى الا أسماء سميتموها مثل روسلين ، ومع من يتوســطون فيقولون بوجودها فى الذهن فقط مثل (ابيلارد) الذى كان زعيمهم فى ذلك.

واما الفترة الثالثة فقد كانت فى القرن الثالث عشر حينما أخذ الغربيون فى الاطلاع على الشروح العربية لفلسفة أرســطو وعلى الخصوص شروح ابن رشد . وكانت تلك الفترة فترة عظيمةالشأن حيث تكونت فيها مدارس (ألبير) الكبير ، والقــديس توماس اكويني ، والقديس بون أڤنتور ، ودن سكوت ، وأخيرا مدرسة جيوم دوكام . كانت فترة صراع ، وتدقيق وغضب ، وانقســامات دينية ، وضـــغط مختلف ألوانه . فلم يغير كل ذلك من الفكرة الأساسية التى استمر تيارها خلال العصور .

استمر العهد القديم والعهد الجديد ، اذن ، المقياس للحقيقة الأخلاقية . اما ماعداهما من فلسفة تؤيدهما فليس الا أبهة من السهل التخلى عنها غير أنها مفيدةفى اقناع الملحدين وضعافالايمان.

هذه الفلسفة التى تؤيدهما ليست مجهولة المصدر . بل اخذت عناصرها الأولى من أفلاطون ، والرواقيين ، والأفلاطونية الحديثة. وكلمت فيما بعد بفلسفة ارســطو ، رغم انها تكاد تكون على طرفى نقيض مع المسيحية . ولذلك اقتضت عملا مجهدا منهكا مؤلما حتى ذللت فأمكن التوفيق الذى قام به القديس توماس أكوينى وأتباعه،

فصهروا كل ذلك فكونوا منه مذهبا واحدا يرجع الفضل في توضيح اصالته الى المؤرخ المعاصر الأستاذ جيلسن .

ماذا انتج هذا المجهود الهائل فيما يتعلق بالاخلاق المسيحية لكي يستند أساسها الى العقل ؟ لقد بدا أولا في البرهنة على وجود الله ، واستعمل في ذلك البرهان الذي يلجأ اليه الكثيرون والذي قال به شيشرون في بعض مؤلفاته ، وقال به غيره من الفلاسفة حينما ارادوا اثبات اله كله عناية وكله قوة وكله رحمة . واعني به البرهان بطريق العالم .

العالم موجود فله اذا علة أوجدته .

هذه العلة لابد أن تكون قوة قادرة على صنعه ولا يمكن ان تكون كذلك الا اذا كانت الها .

ثم ان العالم مادة والمادة لا تتحرك بنفسها فلابد اذن من وجود كائن يبعث في العالم الحركة .

وفي العالم نظام بديع يسود سير الكواكب والنجوم . فهل يفسر بشيء آخر غير كائن ذكي قادر على صنعه والاحتفاظ به ؟

وهذه الحيوانات ألم تخلق اعينها للرؤية ، وآذانها للسماع ، وأرجلها للسير ، وأجنحتها لتطير بها ؟ أمن الممكن تعليل ذلك بدون أن نلجأ الى صانع حكيم خلق كل كائن لحياة خاصة وجهزه ــ من اجل ذلك ــ بأعضاء وغرائز ضرورية لحياته ولاستمرار نوعه ؟

اعتمدت المسيحية كل هذه الأدلة وابتدعت غيرها . وذلك كالاستدلال على وجود الله بالممكن أ ‧ الممكن جوهر ، انه فكرة عن نوع من الأشياء يجوز حدوثه . ولكن الفكرة لاتوجد من نفسها ولا توجد قط الا في ذهن كائن يحملها ويفكر فيها . ولما كان عندنا ما تحقق وجوده فقد ثبت وجود الممكن . والبتة توجد جواهر مادام

هنـــاك وجودات ، وكذلك يوجد الكائن الذى يفكر فى الممكنات والجواهر . كل ممكن أبدى الوجود ، فيجب أن يتصف ذلك الكائن بوجود أبدى .

هكذا الدليل التجريدى الذى وضعه القديس أنسلم وأخذ به ديكارت بعد حين .

الله وحـده الكمال المطلق . الكمال المطلق مجموع الكمالات الممكنة التصور . الوجود كمال . فكيف يمكن اذن الا يتعلق بذات الله ؟ وأن (الكلى الكمال) لن يمكن أن يكون الا (الموجود الـكلى الكمال) .

ذلك قواعد أساسية المنطق حولها من ناحية ، وبلاغة الوعظ من ناحية أخرى (١) . وكم من أجيال ذات أفكار عالية قد اعتبرتها قواعد عقلية .

وانه ليس وجود الله فقط هو كل ما ادعى برهنته بهذه الطريقة بل كذلك ادعى فى البرهان على خلود الروح .

وانه لمن غير المستطاع ، فى الحقيقة ، أن يعاد ذكر جميع الحجج التى صاغها أفلاطون فى كتابه (فيدون) وان بعضها لذات طابع سوفسطائى صريح . لكن على الأقل يمكن ان يعاد ويسـتكمل بعضها (٢) .

---

(١) يعنى أن رجال المسيحية كانوا يحاولون بشتى الوسائل أن يصلوا الى غرضهم من تبريردعاواهم الدينية تدفعهم الحماسة الى ابتكار شتى الوسائل ومختلف الاساليب من بلاغة فى الوعظ وتفنن فى الصياغات المنطقية ، ومع كل هاتيك الجهود فان الفلاسفة العقليين لم يبهرهم ذلك الطلاء الملون بشتى الالوان ، ولا منعهم من المضى فى نقدهم المدمر حتى أن تلك القواعد طالما حسبتها الاجيال قواعد عقلية حقيقية .

(٢) أى من الممكن فى نظر رجال المسيحية استمداد بعض أدلة أفلاطون فى هذا الموضوع مع بعض تعديل فى أسلوبها يكسبها قوة .

ولقد وضعها افلاطون هكذا : الجسم يمكن أن يفنى دون أن تفنى الروح . وأن بينها وبينه ، فى الحقيقة ، لتمايز بعيد المدى . هى متحدة به ، ولكنها ليست ناتجة عنه . وانها ليست بالنسبة اليه كانسجام اللحن بالنسبة الى المزهر . لن يقال فقط أن من الممكن أن توجد الروح بعد انحلال البدن ، بل انه لواجب ان تحقق الروح ذلك الوجود .

اذا كان البدن يفنى فذلك لأنه يمكن ان ينحل ، واذا كان يمكن ان ينحل فذلك لأنه مركب فيه أجزاء . اما الروح فهى أصلا من عالم البسائط . انها ليست ذات أجزاء . كيف يمكن ، اذن ، ان تتفرق ؟ ان روحا لا يمكن ان تخلق الا من العدم . انها لا يمكن ان تختفى الا اذا دخلت فى العدم . وادخالها فى العدم حينئذ محال . وأن الله ، فى رحمته ، ما كان ليريد ذلك . ولذا يشعر الانسان شعورا عميقا انه مخلوق للخلود . أليس ينال نصيبه من الخلود بمعارفه العقلية ؟ الا يشعر أنه مكلف بأن يسعى أبدا لتكميل نفسه (١) ؟

ومن المقرر ، علاوة على ذلك ، أن الانسان حر الارادة . انه يشعر فى نفسه بتجربة مباشرة ، بالقدرة على أن يثبت او ينفى شيئا من الأشياء ، وأن يعمله أو لا يعمله .

وان هذه القدرة ، فى رأى المسيحية ، للذات أهمية رئيسية : بدون تلك القدرة لن يحكم بأهلية ولا بعدمها .

كما انه لن يستطاع الكلام فى بيان الخطيئة الأصلية ، ولا الكلام على ظهور الشر فى العالم كعقوبة راصدة عليها .

---

(١) تلك هى براهين افلاطون التى ارضت رجال الكنيسة . لم ير فيها الفلاسفة مقنعا للعقل لان أكثر دعاواها لم يقم عليها برهان عقلى حاسم . فهو ، مثلا ، لم يدلل على ضرورة عدم فناء الروح كما يفنى الجسم ، ولا على كونها غير ناتجة عنه مع انها متحدة به وهكذا .

بدون تلك القدرة كيف يمكن أن يطمأن الى العدل فى عقاب الانسان على جرائمه وثوابه على حسناته ؟

وانه لمؤكد ان المطابقة بين قدرة العبد النافذة وسابق علمه تعالى الأزلى يستلزم شيئا من التكلف . وكذا التوفيق بين جبروته ورحمته اللانهائية . بيد أن رجال الدين يقررون أن مصير ذلك كله الى التوفيق فى كل دعوى تمسك جيدا بالعصى من الطرفين (١) . كلنا يحس من نفسه بحرية فاعلة . والعقيدة والعقل يؤكدان وجود الله . فاذا ما بقى شيء من الغموض حول الطريقة التى ينسجمان بها ، فان هاتين الحقيقتين أرفع من أن ينالهما ارتياب (٢) .

وها هو ذا العمل المتوج لكل هذه الفلسفة . انه نفس الفكرة التى ندعى الى اعتقادها فى الله : ان طيماوس ، كما قلنا سابقا ، يقدم لنا العقل الفعال مسويا العالم على ضوء المثل الخالدة من المادة التى لم تصور بعد . وان هذه الأسطورة لنابية عن الذوق . انها

---

(١) أى تؤمن بالشيء ونقضيه ، فتؤمن بحريتنا أولا ، ثم تقرر انه لا تنافى بين ذلك وبين وجود الله الذى يستتبع أن مرد كل عمل وكل شيء اليه . والحق الذى لا مرية فيه أن محاولة اقناع الفلاسفة العقليين ، فى هذا الموضوع ، على هذه الصورة لا يعد أمرا ممكنا . واذن فلا بد اذا ما حاولنا اقناعهم من طريق العقل ان نقول بـ (الاقدار) أى ايتاء الله تعالى العبد قدرة على الفعل وعلى الترك فتثبت له بذلك الحرية التى هى مناط التكليف . ولن يكون فى هذا ما ينافى قدرته تعالى وهى المقدرة والواهبة القدر ، والتى تستطيع أن تسلب فى كل حين كما تستطيع أن تهب . وعندئذ لا يبقى وجه لاعتراض القائل :

القاه فى اليم مكتوفا وقال له
اياك اياك أن تبتل بالماء

وكذلك مسألة تعلق علمه تعالى الأزلى ، على الوجه الذى قررناه ، لا تنافى أن يكون للانسان ارادة مخلوقة له تعالى ، وان يكون علمه الازلى متعلقا بما يصدر منها من سعادة العبد أو شقاوته جزاءا وفاقا .

(٢) لقد كان برهان الكنيسة بهذه الطريقة مدعاة لتلك السخرية اللاذعة

مع ذلك تعطى عنه صورة أولية من الحقيقة . فلنجردها عما فيها من غلو مادى لكى ندرك ، مع طبيعته تعـالم الحقيقية ، المفتـاح الحقيقى لهذا الكون ومفتـاح الاخلاق . انه تعـالى يملك علما وارادة ، وأن علمه تعالى يكشف له أبدا :

١ ـ الممكنات ، ونعنى بهذا نوعين من الأشياء :

احدهما ، انواع الممكنات ، الجواهر التى كان أفلاطون يسميها المثل الخالدة للاشياء (١) .

ثم تلك الجماعات من افراد الممكنات التى تؤلف كثيرا من العوالم المتحققة لعالم الحس ، والتى يمكن تحقيقها ، وان منها لما يجل عن الحصر .

٢ ـ الحقائق الأبدية ، وهى أيضا تتجلى فى نوعين :

فمنها قواعد نظرية كما فى هذا المثال (الكميتان اللتان تساوى كل منهما كمية ثالثة من نوعهما تكونان متساويتين) (٢) . ومنهـا

---

(١) هنا تتورط الفلسفة المسيحية فى مازق خطير اذ تقلد افلاطون فى القول بهذه النظرية التى لم يقم عليها أى دليل عقلى مقنع ، بل التى قام الدليل على بطلانها من منبع أرسطو نفسه . فليست بهذا صالحة حتى لمجرد القول بوجودها فضلا عن صلاحيتها لان تكون متعلق علم الله بأنها موجودة . أو بعبارة أخرى لان تكون ركنا من اركان علمه تعالى كما تدعى الفلسفة المسيحية وهى الممكنات الجواهر ، وافرادها ، والحقائق الابدية بنوعيها النظرى والعملى . وهكذا يقود حب الظهور الفلسفى الى حشر نظرية المثل الافلاطونية الخياليـة لكى تكون قاعدة من قواعد المعتقدات الدينية بعد ما اصبحت فى عالم الفلسفة اسـطورة من الاساطير . ولو أن المدعى كان قاصرا على الحقائق الكلية للممكنات والحقائق الجزئية لافرادها لكان أوفق .

(٢) ونحو (زوايا المثلث المتساوى الاضلاع تكون متسـاوية) وهكذا جميع النظريات الرياضية التى اصبحت من الضروريات العقلية .

قواعد عملية كما فى هذا المثال « لا تعامل احدا بما لا تحب ان تعامل به (١) » كل ذلك ، يعلمه الله أبدا ، بعلم لدنى ليس علمنا النظرى بالنسبة اليه أكثر من صورة هزلية باهتة .

أما ارادته تعالى فوجهتها الخير المطلق . وليس هذا الخير شيئا آخر غير الله (٢) . وانه تعالى ليحب ذاته فوق كل كائن (٢) ، ومن أجل ذلك يكمل كل ما يعمل .

يجب ان نميز بين زمنين فى فعله تعالى الارادى :
فى الأول تكون الارادة مهيئة . هى تتجه نحو الخير الأعلى .
وفى الثانى تكون الارادة منفذة .

والله سبحانه لايمكن أن يخلق الخير المطلق لأن ذلك سيكون معناه أن يبدأ من جديد خلق نفسه ، وحينئذ هو ، سبحانه ،يحقق

---

(١) تمثيل غير موفق ولا يصلح للتقعيد فان من خواص القواعد أن لا تخرق ولا تختلف نتائجها عند التطبيق ، أما فى هذا المثال فأدنى تأمل يظهر ما فيه من عدم الاضطراد أن فى منطوقه وان فى مفهومه . الا يحدث احيانا أن تكون طبيعة المرء تكره بعض اطايب المأكول والمشروب ثم يكون من المتعين عليه أدبيا ان يقدمها احيانا لضيفه وخصوصا فى الولائم العامة ؟ ان الاذواق تكاد تختلف بعدد اختلاف الاشخاص وبالتالى يكون ما يعجب هذا غير مستساغ فى نظر سواه وبالعكس ، وهنا تحتاج المعاملة الى خبرة ودراية شخصية وبصر بالظروف والمناسبات . اما أن يقيس المرء جميع الناس بقياس شخصية فأمر يدعو الى الخلل فى ادب السلوك . واذن لا يصدق هذا المثال الا بوجه جزئى . وهو أن تكون الاهواء والطبائع بين المتعاملين متفقة ، وان يكون الامر المحبوب لا تأباه الاخلاق ولا يحرمه الشرع .

(٢) هذا بعينه نظرية افلاطون فان مثال الخير عنده يساوى الله .

(٣) أى ولما كانت ذاته ليس شيئا آخر سوى هذا الخير فانه يحبها حبا فوق كل شىء ، ولما كان حبه لها حبا للخير كانت ارادته تقتضى دائما تكميل كل ما يعمل لان الكمال خير .

كل ما هو اكثر اتجاها الى الخير المطلق . نعني بذلك تحقيقه الكون على احسن ما يمكن .

وانه ، بالضبط ، لما كان الله سبحانه يريد الخير كما يريده ، كان كل ما فى العالم على وفق مراده . ولقد خلق سبحانه كل شيء ميسرا لغاية مقـدورة له (١) . وهذا الحظ المقدور محتم فى كل خلقية : اعطى الطائر جناحان ، وما ذاك الا لأن الله خلقه ليطير ، ومنحت العنكبوت قدرة نسج بيتها وما ذاك الا لأن الله قدر لهـا أن تعيش على تصيد الذباب .

اما الانسان فقد منح عقلا نظريا . وما ذاك الا لأن الله اراد اعداده لادراك الكون والايمان بمبدعه .

وللانسان أيضا شعور أخلاقي . وما ذاك الا لان الله أراد منه ان يعرف كيف يجب أن يسير فى حياته ، لكى يسير فى الحقيقة كما يجب .

اى مذهب هذا ؟ انه ناشيء ، على التحقيق ، من الميتافيزيقا الأفلاطونية . ولكنها أفلاطونية معدلة ، منقاة من عناصر الوثنية ، موافقا بينها وبين الغاية المطلوبة التى يسرونها فى أنفسهم : وهى تجهيز الأخلاق اليهودية ـ المسيحية بما ينقصها من الحجج الضرورية لكى يمكن ، بمساعدة أدلة ذات ظاهر عقلى ، اقناع النفوس بضرورة الخضوع لقواعدها .

وفى الحقيقة ، اذا كان الله قد منحنا ضميرا أخلاقيا لنشعر به باطنيا بما هو الخير والشر والعدل والظلم ، كما منح الخطـاف جناحيه ، واذا كان سبحانه بنعمة سابقة قد أراد فوق ذلك أن يجيء على هذه الأرض ليوحى بواسطة موسى وعيسى ، ما يجب علينا فى

(١) اى وهذا دليل على أن العالم بجميع ما فيه خير لانه كان مرادا لله الذى ارادته خير ولا تريد الا خيرا .

سيرتنا ، فأي شك بعد ذلك يبقى فى طريق اتجاه كل انسان الى ان يطبع حياته بما يجب (١) ؟

والآن عندنا ما نقنع به ، بازاء هذه النقطة ، أكثر المماحكين جدلا . وستكون العناية الأولى للواعظ المسيحى أن يلجأ الى العقيدة، وسوف يقول لمريديه : خذوا انفسكم بكذا من السلوك ، ان ذلك هو الأحسن ، لأن الكتاب المقدس يؤكده والكتاب المقدس تنزيل من عند الله . ولن يكتفى بذلك . انه سيقصد الى عقول سامعيه . وسيبذل قصارى جهده فى اقناع عقولهم . لو أنه يملك مبادىء الفلسفة المسيحية فلا شيء سيكون أسهل عليه من ذلك .

ان الأفهام والطبائع ليست بدرجة واحدة من العلو . ان منها الخارق ، ومنها المتوسط ، والضعيف .

ان المبادىء الدينية تفضى ، لحسن الحظ ، الى اقناع هؤلاء وأولئك . ان العقل ليشعر ، فى الحقيقة بأنه يجب أن يخضع لله ، عن تعظيم له ، وعن محبته ، وعن خوف من غضبه : ثلاثة أوتار معدة لأن نحرك ، وسوف يكون لها صداها . بعضها يؤثر فى بعض النفوس ، والبعض يصلح لنفوس أخرى .

انه لواجب أن يقدم التعظيم لله ، وأن تطاع ارادته ذلك هو ما تستشعره النفوس الرزينة المعتدلة . الله ! أليس ابا الطبيعة وابانا على الخصوص ؟ أليس حكيما بلا نهاية ، وبصيرا بلا نهاية ، وعادلا فى أوامره ؟ (٢) .

---

(١) تلك هى دعوى فلاسفة المسيحية تمضى فى سبيلها على أمل أن تجد طريقها الى العقول فلا يستعصى عليها غرض .

(٢) هذا الفريق وما بعده من الضربين الآتيين لا يكاد يخلو منهم دين من الاديان . إذ من الواضح أن الدوافع الدينية لا تتحد فى نفوس جميع الناس على السواء . اذ منهم المدرك لجلال الله وكماله وما يجب له من الطاعة وجوبا لا تشوبه

يجب أن نحب الله وان نفنى فى أوامره . ذاك هو مالا تخلو من الشعور به النفوس المرهفة الحس . أليس الحنان المنان ؟ أليس اله الحب ؟ اليس اله الرحمة ؟ اليس الاله الذى أراد ان يذوق الألم كانسان لكى يعطى القدوة ويخلص الانسانية ؟

يجب ان نخشى الله ، وأن نرهب نقمته ، وان نسترضيه . هاك ماتحسه أيضا أدنى النفوس واصغرها . تلك النفوس التى لايرهف حسها سوى تجاوب الأصداء الأنانية فى أشد الطبائع حذرا . التمرد على الله ! أن ذلك معناه ان يتعرض الانسان لنقمته الخالدة . طاعته ! ان معنى ذلك أن يربح الانسان لنفسه سعادة لا تنتهى أبد الآبدين .

تلك مباحث آية فى الاعجاب نجد فلاسفة المسيحية ووعاظها قد استخدموها طيلة عدد من القرون ، ولا يزالون على ذلك حتى اليـــوم .

وان أولئك المقرظين لا يختلف بعضهم عن بعض الا بأنهم يخاطبون اما شعبا جد مفكر ، أو جد حساس ، أو جد دهمائى . ومن هنا يتخذ بعضهم لهجة تعظيم وتقديس مؤثرة ، وآخرون فى لهجتهم جذبة الحب ، وسواهم يعمد الى التنزل الى لهجة الحذر . ولكن

=

شائبة . ومنهم الرفاق الطباع الميالون الى الانجذاب العاطفى والفناء فى المحبوب . كما ان منهم فريقا أقوى دوافعهم تنحصر فى طلب الثواب أو الخوف من العذاب . تلك هى خليقة النـــــاس وجبلتهم فى كل زمان ومكان ولكن الفلاسفة العقليين يسخرون من هذه الظواهر ومن أساليب الوعظ المختلفة التى أعدها لهم فلاسفة المسيحية ، كل بما يناسبه . والحق أن رجل الدين فى كل زمان ومكان لا يجـــد مندوحة عن هذا المسلك بازاء تلك الطبائع . اذ لو سلك معها على ما يعجب أولئك الفلاسفة من مخاطبة العقل وحده لاستعصى الاصلاح وانتشر الفســـاد أضعافا مضاعفة .

نواحي حجتهم لا يعارض بعضها بعضا . انها تنسجم ، ويكمل بعضها بعضا ، وتتمازج . وانه ليس فقط تلك البرهنة المتعارفة هي كل ما تؤدى اليه الأخلاق الدينية اليهودية ــ المسيحية . بل انها لتعطي فوق كل ذاك قاعدة اخرى ، للحصول ــ فى كل حالة ــ على المبادىء الضرورية للسير . بهذا التقديس ، وهذا الحب ، وهذا الحذر ، يجب أن تتوجه الارادة الى ارضاء الله . ولكن ما الذي نعمل لكى نصل الى رضاه ؟ ان الله قد تجلى على الناس ظاهريا فى شخص المسيح عليه السلام .

وانه ليتجلى باطنيا على كل فرد فى ضميره الاخلاقى . وما نرى المقام بحاجة الى توضيح اكثر . لكى نسير سيرة حسنة يجب ، فى كل حال ، ان نتخذ المسيح عليه السلام مثالا يحتذى . يجب ان نطبق سلوكنا على سيرته .

هاك المبدا . ومن ورائه المفسرون يظهرون اكثر او اقل شدة، اكثر أو أقل تفلسفا . (أن يتخذ المسيح قدوة) هذا امر يحتم خطة حاسمة فى نظر بعضهم . خطة تجعل من الانسان ناسكا وراهبا .

ولنقرا هذا السفر الطريف (محاكاة المسيح) .

انه سفر من اكبر اسفار التبتل المسيحى . ولنطالب بين صحائفه مظاهر الحياة المسيحية بمعناها الصحيح . وان ما نجده فيها لمعبر عن الحال بأبلغ عبارة :

احتقار اساسى لكل علم . . وحتى ليشمل ذلك علم الالهيات .

احتقار أصيل لكل مانسميه خيرات هذا العالم : الثراء ، والشرف ، والمركز الاجتماعى ، حتى المركز الوسط .

وانه لحتم أن نستشعر دائما التواضع ، والندم .

وان نمارس عمليا ، على الدوام ، التضحية وكل مظاهر تمليه الرحمة .

وان نشتغل اشتغالا دائما وقاهرا بالصلاة .

وان نجمع حواسنا فى صمت وذهول تام وتامل دينى ينسى المرء فيه كيانه .

يجب ان نقتل فينا كل ميل دنيوى. يجب أن يموت عالم الرغبة، يجب أن نبدأ ، من هذا العالم الزائل ، ماسوف يكون لنا الوجود الأبدى .

عظمة وعلاء ! ولكن قضاء قاس على الانسانية . وان التطبيق الكامل لمثل تلك المبادىء ليمكن ان يملا الأرض بأديرة فيها الرجال من جهة ، والنساء ، من جهة أخرى ، ينتظرون فى طهارة وتأمل الزوال النهائى للنوع الانسانى .

ولكن أسفار الأخلاق المسيحية العادية أقل تنسكا واقل طلبة للتكاليف . يمكن أن يقتدى بالمسيح دون التوارى خلف اسوار الاديرة . والكتب المقدسة تحوى قواعد أخلاقية شرعها الله نفسه . وضمائرنا تشعرنا من ناحية أخرى ، بكل ما لها من جلاء . فلنتخذها كقواعد عملية من فوق كل شك وارتياب . ولنضرب مثلا بتلك العبارات المأثورة (لا تعاملوا الناس بمالا تحبون أن يعاملوكم به . احب للناس ما تحب لنفسك . ليحب بعضكم بعضا) ومثل هذه المبادىء التى تضعها الكنيسة الكاثوليكية تحت اسم (وصايا الله) . وان الانسان لسوف يكون مسيحيا ما دام حيا فى هذا العالم ، لو انه يعتمد فى كل مقاصده ، على تلك القواعد الجوهرية للسلوك . وسوف يكون – اذا ماعمل ذلك ليرضى ربه – مستعدا لقبول أحكامه ، ولقبولها بسرور . ان الرهبانية الكاملة ليس تكون الا لبعض الناس . اما الحياة الدينية فانها للجميع بلا استثناء .

فلاسفة المسيحية الحقيقيون

وبجانب الوعاظ الأخلاقيين العاديين يوجد ، من جهة أخرى ، الفلاسفة الحقيقيون ، وهؤلاء لا يقولون بغير ما يقول أولئك الوعاظ أنفسهم . ولكنهم ينقبون عن أعمق المعانى للوعظ المسيحى . ولنقرأ مثلا (مبحث الأخلاق) تأليف مالبرانش . انه يلخص ويحدد فيه خلاصة المذهب العقلى المسيحى : ان علم الله يدرك ، بازلية - ابدية تامة ، أعداد الأشياء وأشكالها ومعانيها الكلية . انه يدرك علاقاتها . انه يعلمها فى صورة حقائق نظرية خالدة لاتبديل لها ولا تحويل . ولكنه يعلم أيضا مافوق ذلك . انه يوجد بين الحقائق التى يعلمها، نسب فى الكمال، بعضها نازل وبعضها منيف . وان الله لايمكن أن يرى أو يخلق الكرة مكعبا ولا المثلث دائرة . انه لايمكن أن يرى أو يخلق نسبة تجعل الحجر أرقى من النبات ، ولا النبات أرقى من الحيوان ، ولا الحيوان أرقى من الانسان . وهناك حقائق خالدة نظرية (١) . كما توجد حقائق خالدة عملية . والأولى تسمى قواعد العقل النظرى . اما الأخرى فتسمى حقائق النظام الادبى .

واذن فالله يريد النظام الأدبى بكل ما لذاته تعالى من قوة . لان النظام هو العدالة . والطريق الوحيد لارضائه تعالى هو أن نتابعه بأن نريد النظام كما يريده هو نفسه . فيجب ان نعامل الحجر كحجر ، والبهيمة كبهيمة ، والانسان كانسان . أن الذى يعنى بحصانه اكثر من خادمه لخارج عن النظام عامل على غضب الله .

---

(١) الحقائق النظرية كنظريات العلوم . اما الحقائق العملية فالمراد بهـا ما يختص بالسلوك الانسانى (الاخلاق) .

وكذلك من يفضل عالما ، او بحاثة فى التاريخ ، او كاتبا نابها ، على مبشر تقى رقيق الحال .

ان الذى يستطيع ارضاء الله هو ، وحده ، الذى يعرف كيف ينظم ، بفضل عنـايته بالنظام واحترامه وحبه ومراعاته . لأنه يعيش حسب روح التوراة والانجيل وكنيسة الاله الذى هو عقل محض . انه يعيش حسب العقل .

وانه لجد مؤكد ان المتبتل الخالص ، والمؤمن الســاذج ، والمسيحى العقلى الفيلسوف يختلف بعضهم عن بعض اختـلافا ظاهرا .

ومع ذلك تبقى فكرتهم الأولى واحدة : الى الوحى اليهودى — المسيحى ، والى هذا الوحى الداخلى الذى يسمى الضمير يجب أن تطلب المبادىء التى يعتمد عليها فى السلوك .

انها تفهم بوساطة هذا الانسجام العجيب للتقليد المســيحى الذى جلته حياة المسيح فى مجالى مجده ، وهذا الالهام المبـاشر للحقيقة الأخلاقية ذات الشعور الواضح فى القلب . واذن فهذه النتائج الأولى ، اذا ما استخلصت تماما ، فلا شيء أخف على القلب من تطبيقها عمليا . انه ليكفى أن يعرف المرء كيف يفكر بطـريق الاستنتاج المنطقى . ان ظروف الحياة العادية لاصعوبة فيها . وان مأثور الدين والضمير لمتفقان على هذه القاعدة الأولية (لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به) .

واليك الآن اسئلة تترتب على ذلك . أيمكننى أن اسرق ؟ أيمكننى أن اشتم ؟ ايمكننى أن اخدع ؟ ايمكننى ان اجرح غيرى ؟ الجواب حاضر . انت لن تريد ان يسرقك احد ، ولا ان يشتمك ، ولا أن يخدعك ، ولا ان يجرحك . فلا تسرق اذن ولا تشتم ، ولا تخدع ، ولا تجرح غيرك .

الأخلاق تؤسس كما تؤسس العلوم الرياضية . الرياضي يرتب حدوده ، وقواعده ، ومسلماته ، ثم لا يكون عليه بعد ، الا ان يستخلص منها النتائج المنطقية الضرورية . وعلى الأخلاقي ان يستنتج مثله . إن الهامات ضميره ودراسة الكتب المقدسة يجب أن تمده بالقواعد الأولية . ولن يكون عليه بعد ، الا ان يستخلص منها النتائج باستنتاج قياسي صحيح . حقا ، انه أحيانا ، فى الحياة ، قد توجد ظروف معقدة ، وان صعوبة الاهتداء الى ماهو عادل وطيب قد تصير اعظم واكبر . فماذا نصنع أمام حالة كتلك ؟

الفلسفة الكاثوليكية تجيب : استشر العارفين .

والعارفون هم ساسة الضمير ، هم القساوسة والرهبان المتمرسون بأعمال الاستنتاج الأخلاقي .

وانه ليشاهد ، منذ الوثبات الأولى للمطبعة (١) ، كيف تتكاثر تلك الأسفار التى تبحث فى المسائل الأخلاقية .

انها معاجم مدهشة فى الأخلاق ليسير على هديها (معلمو الاعتراف) .

بين صفحاتها يطالع المرء جميع خوالج الضمير الانسانى التى يمكن للخيال أن يلم بها .

وفيها يمكن أن يمتحن ، فى كل حالة ، ماهو موافق أو مناف لشرعية الأخلاق ، وما هو من الخطايا من قبيل اللمم أو من الموبقات .

وفيها تدرك الخطايا الأندر وقوعا ، فالرذائل الاوفر دقة ، والمخازى الاكثر ريبة .

---

(١) أي منذ بدأت المطابع بعد اختراعها تنشط بدأت تلك الاسفار الدينية تتكاثر وتتكدس وقد كان لاختراع المطبعة آثار بعيدة المدى فى تقدم الفكر الاوربى . ويعدها البعض عاملا من عوامل النهضة الحديثة .

ثم عديد من القروح الأخلاقية قد يكون منها فرصة للتدقيق ، ولابتكار ادوية ، ولاختراع طرق للعلاج .

تلك هى كتب الطب الأخلاقى ، وتلك هى مباحث الافتاء .

واذن ، فى النهاية ، ما هذه الأخلاق اليهودية ــ المسيحية مع كل مشيداتها الفلسفية ؟

انها ولاشك بناء فخم الطراز . وهو حتى على حاله التى يبدو فيها ان قواعده ، على آخر تحليل ، قليلة الثبات (١) ، قد أدى الى الانسانية أجل الخدمات ، طيلة عدد من القرون .

وكل ما فيها يتقرر ، فى النهاية ، على هذا التأكيد : (يجب أن ينظر الى الحياة على أنها ابتلاء) . والعالم ليس شيئا آخر غير حجرة فسيحة الأرجاء لامتحان الأخلاق (٢) .

والله يتولى الأمر . هو يريد من كل فرد أن يسير حسب قواعد ثابتة ، وهذه القواعد قد عرفها الله له بطريق الرسالات وبطريق العقل . وكل فرد له من القدرة (٣) ما يجعله حرا فى ان يطيع الله أو يعصيه . وفى كل ظرف من ظروف حياته اذن فرصة لكى يبدى ماله من أهلية (٤) أو عدمها .

---

(١) قد يبدو هنا ان فى هذه العبارة شيئا من التناقض . ولكن التأمل يظهر أن لا شىء من ذلك . لان المراد من قلة الثبات قلته فى نظر الفلاسفة العقليين . وهذا لا ينافى ان يكون البناء فى نظر المؤمنين بها فخم الطراز ، وأن يبدو لعيونهم آية فى الجمال والعظمة ، وأن ينتفع بها العالم المسيحى انتفاعا ظاهرا طيلة عدد من القرون .

(٢) اى أن العالم كله خاضع لامتحان دائم أمام الله . وهو الذى يتولى أمر هذا الامتحان يبتلى به عباده ليرى عملهم وليعلم المطيع من العاصى . فالعالم هنا مشبه بتلك الحجرة الهائلة .

(٣) بناء على الاصل المسيحى فى حرية الارادة وقد سبق الكلام عليه .

(٤) أى أهليته لاستحقاق الثواب وعده من الاخيار .

أيتصرف كما يجب ؟ انه اذن يرضى الله ويحقق لنفسه رحمته .

اما فى حالة العكس فانه يسخطه ويجهز لنفسه شقاء الخلود .

وحينئذ على كل انسان أن يفكر فى ذلك دائما . وعليه فى كل حال ، أن يسائل نفسه عما يريد الله منه أن يعمله . ثم لينفذ جهد استطاعته ما يعتقده متفقا مع توكيدات الارادة الالهية .

ومهما يحدث له بعد ذلك فعليه أن يرضى بقضاء غير مردود . عليه أن يحتمله بسرور . لا يقول فقط : ان لى سيدا يجب أن أقبل أحكامه . بل عليه أن يقول : ان سيدى سيد طيب ، فاذا ما سرت سيرة طيبة ، فان كل شىء سيتحول الى خير من أجلى . لأنه تحت اله كامل العدل (كل شىء سيكون خيرا لأجل الاخيار) .

تلك العبارات ، مضت قرون والفلاسفة والوعاظ المسيحيون يرددونها على مسامع الانسانية المعذبة .

ان هذا النمط من التعاليم المسيحية مذهب مختلف جد الاختلاف عن تلك المذاهب التى أقامها أخلاقيو العصور (١) القديمة الوثنية . لأن هؤلاء كانوا يبحثون ليكشفوا عن مرامى الطبيعة الانسانية وعن الوسائل التى تقنعها على هذه الأرض . انهم يدعوننا الى (تفكير مستمر فى حياتنا) حيث لا يكون للدين فيها الا دور ثانوى .

أما ما يصير الرجل مسيحيا فانه شىء آخر : انه (التفكير المستمر فى الموت) ، فى الله وفى الدين .

---

(١) أى سقراط وتلاميذه ومن قلدوهم من الاخلاقيين فى طريقه بحثهم عن أقوم سبل السلوك بطريق العقل قبل كل شىء .

مفكروا القرنين الـ ١٧ والـ ١٨ م

وحتى بـدء القـرن ١٧ م كانت طريقـة التفكير والبحث فى المسألة الأخلاقيـة لاتزال هى بنفسها طريقـة المفكـرين بالروح الدينية ، انها لم تتوار طيلة ذلك العصر . ولقد ظلت الى ذلك الحين وهى تمد ببيانها المعهود المواعظ المشوبة ، كثيرا او قليلا ، بالفلسـفة التى كان يطرد سيرها فى العالم المسيحى .

ومع ذلك ، منذ بدء القرن ١٧ م قد استشعر بعض الفلاسفة الفلاسفة شكا عميقا نحو تلك الطريقة التى تفهم بها الأخلاق (١) .

اما فى القرن ١٨ م فقد اخذت الحركة تزداد حدة واصبحت تهدد بتدمير كل شيء . عداوة عارمة نحوها ، بعد كل ما أدركت من مجد . واين اذن الأسباب الأساسية لذلك ؟ ان الأسباب كلها ليست من قبيل واحد .

السبب الأول تناقض النصوص الدينية :

ان السبب الأول من بين أسبابها هو ظهور التصانيف الأولى لتفسير العهد القديم تفسيرا مستقلا حرا (٢) .

---

(١) أى فى تعاليم المسيحية .

(٢) أى غير خاضع للسلطة الدينية القائمة التى تفرض سلطانها على مثل تلك التعاليم ، وغير مقلد للطرق التى كانت متبعة فى ذلك عند المفسرين الدينيين . واذن فلا بد من تمحيص تلك النصوص تمحيصا تاريخيا كأية نصوص اخرى يمكن أن يلحقها الزيادة والنقص والتغيير والتبديل ، والتحريف والتشـويه . ومعنى ذلك اعطاء العقل كامل الحرية والاستقلال فى أحكامه عليها .

وكان ، منذ قرون ، قد أسست بعض قضايا فى صورة عقائد غير قابلة للجدل . فقد سلم بدون أية منازعة :

١ ــ بأن الكتب المقدسة على اختلافها صحيحة .

٢ ــ حماية خاصة مضروبة من الله على النصوص التى تحويها تلك الكتب وعلى جميع تفاصيلها .

تلك قضايا لها مشابه بالحق . لكن أكان يمكن أن يسلم ان الله ، بعد ان انزل على الناس وحيه بما يجب أن يعملوا ، قد ترك الزمن والديدان تتلف ماكان سجلا لارادته ؟ (١) .

وفى القرن ١٧ م لأول مرة ، ثارت شكوك مكينة حول هذه المسألة . ان نصوص العهد القديم يجب أن تدرس على نفس النمط الذى تدرس به الأسانيد التاريخية . ولكنها لم تصمد لذلك الامتحان . وأن مؤلفات سبينوزا . لهى خير مثل لهذه الروح الجديدة .

يوجد فى العهد القديم ، كما يقول لنا سبينوزا ، بعض ما هو الهى . ذلك هو بيان الشريعة الأخلاقية الواجبة الاتباع . والانبياء جميعا على ذلك مجمعون . وهم يرددون جميعا : يجب أن نطيع الله بقلب خالص . أى أن نحقق بأعمالنا العدالة والايثار . يجب

---

(١) ليس ثم شك ، فى أن جميع السجلات مرضة لان يتلفها تطاول العهد وعبث الديدان ولهب النيران وكل ما هو من قبيل ذلك . تلك قوانين طبيعية تخلقها الله . وليست تتخلف آثارها الا بمعجزة . لكنه لا يعد الزاما عقليا . انه كلما أحرقت النار مثلا كتابا من كتب الوحى السماوى كان ذلك دليلا على انه ليس من عند الله . لان العبرة فى ذلك انما هى بقاء ذلك الوحى محفوظ ، ولى فى كتب اخرى غير ما أخرق ، أو فى صدور الحفظة . وان هذا الاعتراض من الفلاسفة انما يكون له خطره لو أن سجلات ذلك الوحى قد زالت برمتها من الوجود ، وزالت معالمه من صدور حفظته .

كذلك (ان نحب الله من فوق كل شيء . وان نحب جيراننا كما نحب أنفسنا) .

ولنلمس ذلك التعليم فى العهد القديم حيث يتمثل فيه . ولننظر اليه كما لو كان قدسيا ، لأنه هو نفس تعليم العقل . بيد انه في العهد القديم ، علينا الا نداب وراء شيء آخر . انه لا يحوى شيئا مما يطلب غالبا ، لا علم الالهيات النظرى ؛ ولا علم الطبيعيات .

ولقد توهم أن كل ما يحويه الكتاب المقدس (١) هو بجميعه منزه عن الخطأ . لا شيء أدخل من ذلك فى باب البطلان ؛ عند سبينوزا . فلا التوراة المعزوة الى موسى ؛ ولا السفر المعزو الى يوشع ؛ ولا سفر القضاة ، ولا سفر روت ، ولا صموئيل ، ولا سفر الملوك ، كتبت بأيدى المؤلفين الذين نسبت اليهم . ولأقل التاريخ الذى تعينه النقول الدينية لهذه الكتب .

ان سفر (التوراة) كان ، حسبما ورد فيه هو نفسه ، مسطرا بيد موسى ، ولكن بينما يتكلم عنه سفر التثنية بضمير المتكلم فان سائر الأسفار تتكلم عنه بضمير الغائب وفى هذا تباين ظاهر .

وايضا يشاهد أن سفر التثنية يحوى قصة موسى ورثاءه ، وهذا التأكيد الموحى : (لم يأت نبى مثله من بعده) .

وفوق ذلك نرى التوراة قد عينت أماكن بأسماء لم توضع لها الا بعد أزمان متطاولة .

وان القصص لتمتد فى هذا السفر ، بدون انقطاع ، حتى الى

---

(١) العهد القديم بجميع أسفاره .

مابعد وفاة من ادعى أنه مخرجه (١) .

وان هناك لأسبابا مشابهة تثير كذلك شكا حول صحة أغلب كتب العهد القديم . انها جميعا تشبه أن تكون قد أخرجت متاخرا جدا عن الوقائع التى ترويها ، وبأسلوب مؤلف واحد . وأن سبينوزا ليوحى الينا باسمه : انه ، على ما يعتقد ، (هيراس) .

ولقد ادعى أن جميع نصوص العهد القديم كانت بينة لا لبس فيها ، وانها فيما بينها على انسجام . وتلك دعوى باطلة : ان كثيرا منها لعلى تناقض فيما بينها . وكثير تافه المعنى .

ومع كل ذلك ، فاللسان العبرى لسان فيه كثير من اللبس ، وحروفه يختلف بعضها عن بعض ، وحروف العطف والظروف لها معان متعددة . أما الأفعال المضارعة فليس لها الأزمان المستعملة فى اللغات الأخرى . كما انها خالية من الحركات ، خالية من الترقيم ؛ أما المعنى فغامض دائما ، ودائما عسير التحديد .

ثم كيف — ونحن نجهل كل شىء عن كتبة التوراة — يمكن أن تعرف بأى روح كانوا يكتبون ؟ اننا عندما نقرأ (أرسطو) أو

---

(١) يرى أولئك النقاد فى هذا كله أدلة تؤكد شكوكهم فى ان تكون نسبة تلك الاسفار الى موسى عليه السلام صحيحة . واذن ، فلا بد أن تكون تلك الاسفار قد كتبت بيد من جاءوا بعده ونسبت اليه . اذ كيف يتأتى على الخصوص ان تمتد القصص وترتبط حوادثها بأشخاص ووقائع لم توجد الا بعد موته ثم يكون هو مخرج ذلك السفر الذى يحوى تلك القصص ؟ هذا ما يراه أولئك النقاد من جانبهم . أما نحن فلا نرى رغم وجاهة اعتراضهم ان نوافق على ما قالوه دون تحفظ . ان التوراة بشهادة القرآن الكريم كتاب سماوى معترف به فلو قلنا مع النقاد بوضعه بعد موسى عليه السلام لوقعنا فى اشكال خطير ولاهدرنا اصلا من أصول الاديان . ولكن ورد أيضا ما يفيد بالنصوص القرآنية تحريف التوراة وتبديلها . فاذا صح ما أخذه النقاد على التوراة الموجودة الان فيجب أن ينصب على الصورة المحرفة المشوهة او بعبارة اخرى على ما أضيف الى الاصل من تحريف وتشويه .

(أوفيد) فاننـا نجد انفسـنا فى التو واللحظـة ، واقفين على مقاصـدهما . نحن نعرف ان احـدهما كان يلهو بقصص من تصوراته ، والآخر بأساطير طريفة لها احيانا مرام سياسية .

لكن اية فكرة نأخـذ عن الأقاصـيص التى نجـدها فى العهد القديم ؟ عن قصة شمشون (الذى ، وحيدا وبدون جيش ، يقاتل الوفا من الرجال (١) ؟ وعن قضية (ايليا الذى رفع الى السماء على عربة من نار) (٢) ؟ أيجب أن نرى فى ذلك قصصا ذات دعاوى تاريخية ؟ أيجب أن نرى فيها شيئا آخر ؟ اساطير ؟ كذبا بلاغة ؟

---

(١) ليس يخالج العقل شك فى أن تلك القصة تحوى من المبالغة شيئا كثيرا . ومن يرجع بطرفه الى سير الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه يجد صحائف لا تشوبها شائبة من مثل تلك المبالغات . لم يكن هنـاك الا شجعان كما جرت العادة بأن يكون الشجعان فى نظر العقل . والقرآن الكريم لم يطلب اليهم فى أمر ما أن يكونوا أكثر من شجعان . واقصى ما كلفوا به من ذلك أن تثبت كل جماعة مقاتلة أمام مثلى عددها . كعشرة أمام عشرين ومائة امام مئتين . والطريف فى قصة شمشون هذا أنه لم يكن من المؤيدين من قبل السماء حتى يقال ان الملائكة تناصره . انه لم يكن سوى جبار من الجبابرة الشعبيين حيكت حول حياته قصص الغرام السوقى المجوج الذى يتجلى فى ثوب احط ما يسمع من الاساطير . ومن هنا يحق لنا ان نفخر الفخر المشروع بأن تعاليم الاسـلام السامية لم تزاحم على الارض دينا يستحق البقاء وانما جاءت فى ابان مسيس الحاجة اليهـا . واذا كان عندنا ما نأسف له أحيانا من تسرب كثير من تلك الاسـاطير المسماة عند المحققين بالاسرائيليات دست فى شتى نواحى ثقافتنا الدينية فان من فضل الله علينـا أن كتاب الله الذى أنزل على نبينـا صلى الله عليه وسلم سيبقى على الشارد حصنا يناجى العقول السليمة بأبهى ما تزدان به النفس الانسانيـة من عقائد ومعارف يضاف اليه كتب السنة المنقـاة من الدس والوضع الخبيث بفضل رجال الاسلام المخلصـين .

(٢) من يرجع الى الاساطير الاغريقية أيام هوميروس وبعض قرون بعده يجد شبها واضحا بينها وبين هذه الاساطير الاسرائيلية التى كانت على التقريب معاصرة لها . وفى هذا ما قد يرجح أحد أمرين : فاما أن تكون تلك الاسـاطر قد تنوقلت بين ذينك العالمين ، واما أن يكون افق ذلك العصر فى معارفه وتصوراته بحيث =

ذلك مرده الى معـرفة الروح التى كانت مسـيطرة على الكتاب الذين ألفوا تلك الصحائف . وتلك الروح ، من ذا الذى يعرفها ؟

ومع ذلك فأية ثقة يستحقها كلام الأنبياء ؟ أنهم ليسوا علماء: أنهم فقط قوم وهبوا خيالا جادا وملكة عجيبة يستشعرون بها ، أكثر من سواهم ، شريعة الأخلاق وما لها من تقدير . لنصـدقهم عندما يقـولون كيف يجب أن ينظـم قانون الحيـاة . أما حينما يقولون لنا أن العالم قد خلق فى ستة أيام أو أن يوشـع قد أوقف الشمس فيجب أن نحتفظ برأينا .

... تنشأ عنه تلك المتشابهات من الاساطير التى تدل على طفولة العقل الانسانى اذ ذاك ولم يتورع كتبة العهـد القـديم ان يضيفوا منهـا الى جانب الوحى . ولعلة الغرابة ، والكذب للعظة مازالت تعانيه كثير من المؤلفات الدينية حتى اليوم اما بحسن نية واما لحاجات فى نفوس أصحابها لا يعلمها الا الله . ومن يقرأ كتاب بدائع الزهور المنسوب الى السيوطى يجد العجب العجاب ، ولعل من يفتش يجد أعجب منـه .

(١) يفرق الفلاسفة بين الانبياء والعلمـاء بأن الانبياء مهمتهم مجرد الدعوة الى السلوك الاخير وتشريع قوانين لهذا السلوك من املاء فطرتهم . أما العلم وهو استنباط الحقائق الكونية ، بعد ان كانت مجهولة ، بطريق العقل والمنطق ، ووضع القوانين لها وبيان التطبيقات عليها ، فذلك شأن العلماء وحـدهم . ليس هذا راى سبينوزا وحده ، ولا رأيا خاصا له ولا شباهه من مفكرى عصر النهضة الذين فتنوا بنهضتهم العقلية المشبوبة بنار الحقد على رجال المسيحية ، انه راى سبق القول به لبعض فلاسفة العصر الاسلامى وهم اخوان الصفا منـذ عشرة قرون على التقريب . فقد كانوا يفرقون بين الانبياء والفلاسفة بأن تعاليم الانبيـاء تقليدية وتعاليم الفلاسفة نظرية ، وبفروق اخرى ليس هذا محلها ... ونحن من جانبنـا نؤكد ان هذا العلم الذى يفخر به الفلاسـفة على الانبياء لم يكن يوما من رسـالة النبوة ولا موضع عنايتها . ان واجب الرسالات العليا لم يكن ماديا صرفا كما هى وجهة العلوم المادية كعلم الطبيعة والكيمياء والهيئة وما اليها . ان واجب الرسالات العليا كان أهم من ذلك بكثير واشمل . كان جهـادا فى رسم القوانين السامية للسلوك الانسانى الخير الذى لولاه لاعقمت العلوم وانطمست القلوب وعم =

اما عن الطقوس العبرية ، فيجب ان لا نعزو اليها قيمة خاصة . ان الشعب العبراني ليس ، البتة ، (شعب الله المختار) . انه ليس له مزية ، في ذكاء ، ولا في اخلاق . وانه ليمكن أن يمارس المرء شعائرهم دون أن يصير ، بذلك ، اشرف أو فضل . وانه ليمكن أن يكون المرء شريفا طيبا دون أن يمارسها . أن تلك القواعد لتلك الطقوس لم يكن لها من غاية الا أن تأخذ العبرانيين بالنظام الذي كانوا بحاجة اليه .

أما عن المعجزات فان (سبينوزا) لينكرها بصراحة . أن كل ما يظهر في الطبيعة انما يظهر بضرورة لا تتخلف . عندما تتوفر اسباب معينة تظهر النتائج الاتي تترتب عادة على تلك الاسباب . وان بعض الناس اذا ما اعتقدوا انهم رأوا خوارق ، فليس ذلك الا لأنهم يجهلون الأسباب الحقيقية لتلك الظواهر التي يشاهدونها (١) .

ويضيف (سبينوزا) : أن الفكر الفلسفية التي تتخلص من العهد القديم متضاربة .

الخراب والدمار . وكفى برسالتهم انها تمسك بمبدأ كل شيء ونهايته ترسم لكل علم وكل فن كيف يجب ان يبدأ واين يجب أن ينتهي . وكل بداية لا تخضع لتوجيهها مروق وضلال وكل نهاية لا تقف عند حدودها لا تعدو انزلاقا في طريق المهالك ... وبعد هذا الا يكون عجيبا أن تثق الانسانية بكلام العلماء ولا تثق بكلام الانبياء ؟ .. وأما شك سبينوزا ومن تابعوه في أخبار الرسالات من الامور الغيبية كخلق الارض في ستة ايام ونحوه فالحق انه لا أدلة عقلية يمكن ان تقنع الفلاسفة بهذا . غير انه لما كان ذلك من عالم ما فوق الطبيعة كان الفيصل فيه من هم اسمى طبيعة من جميع الناس وهم الانبياء . ذلك عالمهم وهم به أوصل وبه أعلم . ومتى قالوا فقد وجب الايمان بما قالوا .

(١) يريد سبينوزا رد المعجزات الى الطبيعة باعتبار ان لكل فيها سببا طبيعيا نشأت عنه والناس به جاهلون ... وان ، لو أحيا عيسى عليه السلام امامه ميتا مائة مرة يموت في كل منها ويحيا لزعم أن سر ذلك امر طبيعي ايضا وغاية الأمر أن لا أحد يدركه . ومثل هذا الزعم ان صح عنده فلن يصلح في عقل سليم .

والله لم يتخـذ لنفسه صـفة المشرع . أنه لم يفرض على بنى الانسان تكاليف لتظهر ارادته . وانه لا يراقبهم لكى يعاقب هؤلاء أو يثيب أولئك . انه لا يفعل الا ما توجيه ضرورة طبيعته (١) ؟

وانه لجد مؤكد ان أى امرىء يدرك طبيعة الله فانه سيجد ، فى هذه المعرفة ، ما به ينظم حياته ويصيب السلام الروحى (٢) ولكن هذا مرده الى سبب آخـر جـد مختلف عما توحى الكنيسة به (٣) .

---

(١) هذا ، على التقريب ، يكاد يكون اجماعا من الفلاسـفة المؤلهين . انهم لا ينكرون الله انكارا تاما كالفلاسفة الماديين . ولأن الضرورة العقليـة تلزم عقولهم الاعتراف بالعلة الأولى التى نشأ عنها هذا العـالم فانهم يجدون أنفسهم ملزمين بالتسليم بما تفرضه الضرورة العقلية . فأما الذين كانوا منهم يحيون فى عهـود وثنية فانهم لم يصفوا هذه العلة بما هى أهل له من صفات الربوبية . انها عندهم العلة الأولى وكفى . وأما الذين عاشوا منهم فى بيئات دينية ذات أصل سماوى وتعاليم دينية منظمة فقد سايروا الوسط الذى يعيشون فيـه وقالوا بالالوهية . غير أنهم مع ذلك قاربوا بين هذه الألوهية وبين العـلة الأولى التى قال بها الفريق الأول . لأن الاله عندهم له طبيعة عنها تصدر الأشياء بالضرورة دائما وعلى وجـه لا يتغير ولا يتخلف . لا نقض ولا ابرام ولا مفاضلة بين أمرين ولا اختيار أحدهما على الآخر . أما نحن فندعوهم الى ضرورة عقلية أخرى مكملة للضرورة السابقة . أليس العالم مملوءا بما لا يحصى من الممكنات الشاهدة التغير والتردد بين الوجود والعدم ؟ أى دليل لهم ، اذن ، على أن هذا صادر عن محض الضرورة ؟ أمع أن الأقرب الى العقل والتصور أن يكون عن ارادة كاملة ومشيئة حرة مصداقها قوله تعالى : (وربك يخلق ما يشاء ويختار ...) .

(٢) سر هذا فى مذهب (سبينوزا) أن الانسان متى آمن بهذا فانه لا يأسى على هالك ولا يجزع لمصاب لان كل صغيرة وكبيرة فى الكون ناشئة عن الطبيعة الالهية بقضاء لا مرد له .

(٣) يعنى أن السلام الروحى عنـد سبينوزا ناشىء عن عقيـدة المرء فى القضاء والقدر الذى يصدر عن الاله كصدور المعلول عن علته دون أن يعتقـد المرء أن وراءه الها مشرعا محاسـبا مراقبا يتهدده بالعقاب ويغريه بالثواب ويريد هذا ولا يريد ذاك ويؤثر هذا على ذاك . وسبينوزا هنا ومعه كثيرون من الفلاسفة يرون=

• ان مثل تلك الملاحظات لتبدو جارحة للمبتدئين المسيحيين واليهود المسحورين بالمأثور . انهم يعدون (سبينوزا) زنديقا وملحدا . ولكن تلك الآراء لم تكن فى شق طريقها الى النفوس بالتى تفتر أو تقتصر .

انها لتظهر من جديد وتشتد حدتها عند أتباع بايل ، وأتباع فولتير ، واتباع ديدرو ، واتباع دولباخ ، والانسيكلوبيديين الزنادقة .

• وانها خسارة كبيرة للفلسفة المدرسية ان تؤسس قواعد الاخلاق وان ينادى بها (١) .

ان المبدأ اليهودى ــ المسيحى لن يكون له معنى مالم يسلم بصحة بعض الكتب وبعض الأدلة . لكن هل هذه الكتب وهذه الأدلة لها ما يعزى اليها من قيمة ؟

لقد اصبحت هذه المسألة موضوع جدل مذداك (٢) فصاعدا . وبدا بدأ الشك يعمل عمله .

السبب الثانى تناقض الفلسفة المشيدة على الدين :

انه لم يكن المبدأ اليهودى ــ المسيحى ، فحسب ، هو الذى تعرض ، فى ذلك العهد لحملة قاسية . بل ان البناء الذى شيدته

= فى نظريتهم سبيلا للسعادة أوثق مما جاء فى التعاليم اليهودية ــ المسيحية المملوءة بالتشاريع والتكاليف والتهديد بالوعيد للعصاة مما هو من عوامل الشقاء اكثر منه من عوامل السعادة . وقد تقدم هذا الرأى للفيلسوف الاغريقى (أبيقور) مصحوبا بالرد عليه .

(١) الفلسفة المدرسية هى فلسفة الكنيسة فى العصور الوسيطة وهى ترى ان من الخسارة تخطى النصوص الدينية الاخلاقية الموحى بها من عند الله ، وتأسيس قواعد للاخلاق من عمل العقل البشرى .

(٢) مذ ذاك : اى مذ بدأ النقاد فى القرن ١٧ م يهاجمون من طريق العقل نصوص العهد القديم والعهد الجديد لبيان ما فيهما من متناقضات يأباها العقل .

الفلسفة ، فى الوقت المناسب ، على قواعد الدين قد بدأ بنيانه يتصدع .

ان قاعدة البناء هى الجزم باله خالق والايمان بعنايته . وهذا الاله ، كما يقال ، لانهائى الذكاء ، لانهائى الرحمة ، لانهائى القدرة . اله يفرض على الناس سلوكا خاصا . انه سيحكم عليهم تبعا لاهليتهم وعدم أهليتهم لثواب .

أهذه قواعد يمليها العقل ؟ أهذه قواعد يمكن أن يدافع العقل عنهما ؟ .

ان أحد أتباع سبينوزا يضع ذلك موضع الشك . وجميع الانسيكلوبيديين يضربون معه على هذا الوتر . اننا لنجد أنفسنا جد مرغمين على ان تؤكد ان الشر يقيم فى هذا العالم .

شر ميتا فيزيقى (١) كالنقص الخلقى فى الخليقة .

وشر فيزيقى (٢) يشمل الالام على جميع ضروبها .

وشر أدبى (٣) هو الخطيئة والاجرام .

وهذا الشر الذى فى العالم ليس وجوده فيه على جهة الندرة والشذوذ . انه موفور . انه منشور فى كل مكان حيث الضمير

---

(١) ميتافزيقى : لانه صادر عن قوة (ما فوق الطبيعة) فمن ولد منقوص الخلق فى عقله أو جسمه فان الشر الذى أصابه ليس بيد أحد ولا بسبب طبيعى تحت حسنا . نسبة الى (الميتافيزيقا) اى ما فوق الطبيعة .

(٢) فيزيقى : أى طبيعى نسبة الى (الفيزيقا) أى عالم الطبيعة كالام القتل والمرض والضرب والجروح والاهانات وسواها .

(٣) شر أدبى : اى سببه عدم مراعاة قوانين السلوك . وهو (الشر الاخلاقى) ولعاليم الاخلاق لا تسمى سواه شرا . لان النقص فى الخلقة ومختلف الالام قد تصيب خير الناس وتتخطى اشرارهم .

لا يعدو برعما (١) قد طعم على دوحة الحياة .

اليست الأرض أشبه شيء بمقبرة فسيحة الأرجاء ؟

اليست الانواع النباتية من الحيوان تعيش على حساب النبات ؟

اكانت الأنواع المفترسة تستطيع البقاء لولا عدوانها المستمر على الأنواع النباتية من الحيوان ، وعلى ما تستضعفه من أفراد نوعها المفترس ؟

كيف يمكن أن يوفق بين أعمال كهذه وبين العناية الالهية المفروضة (٢) .

ان الفلسفة الالهية الدينية تتخلص من هذه الورطة باعتمادها على مسألة (الخطيئة الأصلية) . ان الانسان قد يرىء طبعا وق

---

(١) ما أصغر البرعم بالنسبة الى الشجرة . وهكذا أمر الضمير الذى هو موحى الخير فى محيط الانسانية ، والذى هو خيط النور الوحيد فى محيطها الزاخر بالشرور . انه فى نظر أولئك الفلاسفة لا يعدو منبت غصن صغير فى جنب دوحة هائلة . والآن ، ما قيمة مثل هذا الضمير الخير وسط عالم طافح بالشرور ؟

(٢) يبدو من هذا ان الفلاسفة يريدون من العناية الالهية عناية توافق اهواءهم لا على ما اراد صاحبها سبحانه . واذا كانت العناية معناها أن لا يعدو قوى على ضعيف وان لا يمس الالم كائنا حيا فأى نوع من العوالم يكون ذلك العالم ؟ أين الالم الذى لولاه لما عرف للذة طعم ؟ والظلم الذى لولاه لما كان للعدل قيمة ؟ والواقع ان الخير ما كان يكون خيرا لولا الشر الذى يقابله .

اتزان تام في عالم خال من الشرور ولكن الانسان قارف الخطيئة (١). ولأنه قارف الخطيئة صار معاقبا . ولأنه صار معاقبا ملأ العالم بالشرور .

لكن هل يمكن للعقل أن يقتنع بمثل تلك التأكيدات ؟

ما الرأي ، أولا ، في ألم الحيوان ؟ أنا مثلا أضرب كلبا ، أنه يعوى من الألم . واذا كان يتألم فهل يجب أن يقال أنه انحدر من صلب أبيه الأول الذى أكل هو أيضا من طعام محرم ؟ أم هل يجب أن يعد معاقبا من أجل غلطة آدم مع أنه لم يكن للكلاب في هذا شأن يذكر ، وهذا ظلم بالغ حد القسوة ؟ أيمكن أن يسلم بأنه لا يتألم وانه ، على منهج ديكارت ، وخلافا للمعقول ، انما يصدر عن مجرد عمل ميكانيكى ؟

ومن ناحية أخرى ماذا يقال عن آلام الانسانية ؟

يقول بسكال : « لا شيء يزحم العقل الانسانى بالألم كعقيدة الخطيئة الأصلية . وانه ليبدو أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب انسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أربعة آلاف سنة (٢) » . وكم يبدو غريبا أن يحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ، ولم يكن قد غمس فيها اصبعا بأية وسيلة ، بل لم يعرف عنها شيئا الا من التاريخ ، وبعد زمن من حياته .

---

(١) أي خطيئة آدم بتخطيه امر ربه وأكله من الشجرة . والتعاليم اليهودية المسيحية تقيم لها ضجة وتجعل منها عقيدة أصلية تبنى عليها فروع هامة . أما عندنا في الاسلام فلم تكن أكثر من زلة تذكر للعبرة والعظة . وعبارة المسيحية عنها هنا متناقضة في نفسها . اذ كيف يكون قد برىء طيبا وفى اتزان تام وفى عالم خال من الشرور ثم هو في نفس الحين يقارف الخطيئة ؟ انها كما قلنا ليست أكثر من زلة مغفورة من رب رحيم .

(٢) هذا تمثيل معناه طول المدة .

وانه لحق أن تعليل الشر بالخطيئة الأصلية ، لمن يتمسك بمنطقه ، انما هو من الفروض المتعذرة .

وانها لنهاية لا يمكن تحاشيها ، كلما فكرنا أكثر في طبيعة هذه الخطيئة نفسها :

لكي يكون المرء مسئولا ، ومعاقبا بالعدل ، يجب أن يكون المرء حرا في مقاصده . وبدون ذلك فليس ثم مكان للأهلية بالفضيلة ، ولا للسقوط بالاثم .

ولكن كيف يمكن التوفيق بين الحرية الانسانية وبين العلم الالهي الأبدي المحيط بما كان وما سيكون . ولنفرض أن آدم كان حرا في أن يخطىء أو لا يخطىء . أكان يمكن أن يعلم الله أنه سوف يخطىء اذا كان لا يمكن أن يعلم ذلك من قبل ؟ (١) .

أكان يمكن أن يعلم الله ، قبل أن يخلق هذا العالم ، ما سوف يكون عليه هذا العالم الذي كان يتهيأ لتحقيقه (٢) ؟

ثم لنفرض ، على العكس ، أن الله كان بحال يعلم فيها بخطيئة

---

(١) اى بسبب كونه حر الارادة وكون العمل مرددا بين الوقوع وعدمه . أي فالعلم ذو وجه واحد بحالة واحدة ، واما الارادة التى توقع المعلوم فانها ذات وجهين تستطيع الايقاع وتستطيع عدمه وفي هذا تناقض . ولسنا ندري لماذا يحتم أولئك الفلاسفة تنافى العلم الأزلي وحرية العبد ؟ ان تلك الحرية لا تعدو استعدادا وصلاحية للعمل ولعدمه . فلماذا لا يتعلق علم الله بأن العبد سيعدل عن عمل كذا الى سواه في حين أنه كان في الأصل وبدون مراعاة هذا التعلق يمكنه أن يختار ما عدل عنه ويعدل عما اختاره ؟

(٢) وردنا على هذا أن عدم التحقق بالفعل لا ينافى العلم بأنه سيتحقق على مقتضى العلم . ان العلم قديم ، كما أن الارادة قديمة . ومنذ كانت الارادة السابقة بابرازه على حسب المشيئة كان العلم متعلقا بذلك . فلماذا لا يعلمه ويعلم ما سيكون عليه قبل أن يكون ؟

آدم فى المستقبل ، انه حينئذ كان يعلم أنه معطيه الطبيعة التى فرضها (١) عليه ، فان آدم كان اذن مجبرا على الخطيئة .

واذن فلماذا أعطاه الطبيعة التى جعلت من المحتوم وقوع الخطيئة وجميع الشرور التى تتبعها .

وكيف يعذر الله كان يستطيع أن لا يخلق أى عالم ولكنه خلق واحدا ، فى حين انه يعلم أن ذلك العالم سوف يكون مسرحا لكل الآثام والآلام ، خيار الناس فيه نزر وشرارهم أكثرية ساحقة ؟

ويجب أن لا يقال ان الله كان غير قادر على الكف عن خلقه ، أو على ايجاد عالم أفضل منه ، لأن الله تام القدرة .

كما يجب أن لا يقال ان الأمور كانت تكون أقل كمالا ، لو أنه امتنع عن خلق العالم : لأنه هو بذاته الكمال المطلق ، وبوجوده كان الكمال المطلق محقق الوجود (٢) .

ولا يقال انه تعالى انما صنع ما صنع ليختبر خلائقه ، لأنه تعالى ، وهو بكل شيء محيط ، كان يعلم من قبل ، ما سوف تعمل خليقته فى كل لمحة من لمحات حياتها ، فلا حاجة به الى

---

(١) هذا اذا سلمنا أنه فرض عليه طبيعة خاصة لا أثر فيها لاختيار أصلا ، اما اذا كانت الطبيعة التى حباه الله بها حرة فى ان تعمل وان لا تعمل فان تعلق علم الله بها لن يؤدى الى هذا الجبر .

(٢) كل هذا كان يتضح لو اننا استطعنا ان نكشف حقائق عالم الارادة وتمحص الشرور والخيرات ونعرف ايها خير للعالم وأيها شر . أو بعبارة أخرى لو أن علمنا وادراكنا كان من النفاذ بحيث يعلو على علم صانع العالم جل وعلا عما يقول المغرورون .

الاختبار (١) .

وفي تلك المشكلات راح فلاسفة الالهيات في القرن ١٧ م يتخبطون في لجج أهوائهم . وكلما راحوا يحاولون التخلص من تلك المسائل لجأوا الى التعسفات ، وكلما لجأوا الى التعسفات ، كفر بعضهم بعضا .

ثم آل الأمر الى أن يساهموا في هدم نفس الحجج الدينية التي يبدو أن الأخلاق الدينية تستند اليها .

ولقد امعنوا في هدمها امعانا جعل بعض العقول لم تقتنع بأن تضع موضع الشك ، قواعد الأخلاق الدينية . لذلك أعلن بطلانها باسم العقل نفسه الذي تنتسب اليه .

ولنتأمل ، في هذا المقام أولا ، الأحكام التي يصدرها سبينوزا على فكرة العناية الالهية .

ثم من بعد ذلك ، تلك التي يصدرها اتباع لامنري ، واتباع ديدرو ، وشيعة دولباخ .

---

(١) اما مسألة الاختبار هذه فقد وردت أيضا في النصوص الدينية الاسلامية وهي التي يعبر عنها كثيرا في القرآن الكريم بالابتلاء . والحق انهما لو اخذت على ظاهرها لكان اعتراض الفلاسفة واردا عليها . واذن ، فليس المراد بالاختبار والابتلاء علم ما لم يكن معلوما لله لاستحالة الجهل عليه تعالى . وعلى هذا يتعين أن يكون المراد بالابتلاء والامتحان اخذ العبد بقدر من تذوق الخطوب ليتم له بذلك نوع من المرانة على تحملها فاذا ما عاناها وهو معرض لها دائما في هذه الحياة عاناها بجلد وصبر واتزان وثبات على الايمان بالله فتكون النتيجة النهائية لمن يصبر فوزا ، ولمن يجزع هزيمة وهلاكا . وفي هذا ما يشبه الامتحان تماما (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين) . أما ما يعمد اليه بعض المفسرين بأن المراد بالامتحان اظهار أمر الممتحن امام الخلائق لتشهد عليه فيعترض عليه أيضا بأن الله يكون ، اذن ، محتاجا الى من يشهد له أو يبرر عدالته ، وهو غني سبحانه من كل هذا .

لقد احتفظ (سبينوزا) باسم الجلالة (الله) كما هو معروف .

بيد أن اله (سبينوزا) ليس بينه وبين (الله) ، باسان المسيحية الدينى ، من صلة الا فى مجرد الاسم : ان هذا الاله لا يتبع فى الحقيقة ، فى أعماله ، اية غاية أخلاقية أو شعورية . انه لا يعمل شيئا من أجل غاية . أنه يصدر فى كل ما يصدر عنه بضرورة طبيعته كما يحوى المثلث ماله من خواص . انه الطبيعة بذاتها والكون بذاته اما ان يفرض عكس ذلك ، فان ذلك كما يقول (سبينوزا) يسلب الكمالات الالهية : لأنه اذا كان الله يصدر من اجل غاية ، فان معنى ذلك أن يشتهى ، ضرورة ، ما هو بحاجة اليه . انه لا يكون ، حينئذ ، لا نهائيا ولا كاملا ، وانها لعقيدة مضحكة ، بكل معنى الكلمة (١) .

وبعض الانسيكلوبيديين يذهبون فى الانكار الى أبعد حد . انهم يدعوننا حتى الى حذف اسم (الله) نفسه (٢) . وفى هذا

---

(١) سبق أرسطو بذلك سبينوزا وحاول أن ينفى عن الله كل تفكر فى ذاته وفى صفاته وغير أرسطو من الفلاسفة المؤلهين كثيرون عرف لهم مثل هذا الصنيع . وكاد المعتزلة لحرصهم على وحدانية الله أن يكونوا من الذاهبين هذا المذهب ووجهة جميع القائلين بهذا هى المبالغة فى تنزيه الله عن أن يكون له مثل صفات الحوادث . وهذا ما يعده سبينوزا عقيدة مضحكة .

(٢) ذلك ضرب من هوس فلاسفة عصر النهضة فى الغرب اغراهم به ضعف تعاليم الكنيسة وتجافيها فى كثير من مواقفها عن المنطق واعراضها عن ضروريات العقل . ولعل دولباخ لو تأمل منهج الاسلام الحق لوجده يقدم اليه تأليها معقولا لا تشوبه المتناقضات كما شابت كثيرا فكرة التأليه فى الوسط المسيحى ، حيث يكون الاله مرة بشرا يمشى بين الناس ومرة من أقانيم ثلاثة ذات حقائق مستقلة عند العقل ومرة من عنصرين لاهوتى وناسوتى ، وهكذا مما أطمع أولئك المتهوسين فى التمادى على محاربة الدين أين كان وكيفما كان . =

يقول دولباخ : أن عقيدة الله المأثورة ، نسيج من المتناقضات .
ان فكرة الله هى الضلالة المشتركة للنوع الانسانى . أى اله طيب
ذلك الذى يحتدم غضبا بلا انقطاع ؟ الاله التام القدرة وهو أبد
الدهر ، لا يستطيع تنجيز ما يرسم من مقاصد ؟ الإله الذى يحب
النظام وهو أبد الدهر ، لا يستطيع أن يمسك بزمامه ؟ الإله
العادل الذى يرضى لعباده الأبرياء أن يكابدوا مظالم لا منتهى لها ؟
اى موجود شامل العلم ذلك الذى يجد نفسه مضطرا الى أن
يحتمر خلائقه ؟ أى موجود كامل القدرة ذلك الذى لا يستطيع ان
يفيض على مصنوعاته الكمال الذى يريد أن تكون عليه ؟ أى
موجود متحل بكلّ صفة من خواص الألوهية ذلك الذى يسلك
دائما مسلك البشر ؟ أى موجود ذلك الذى يقدر على كل شىء
ولا ينجح فى شىء ؟ والذى يعمل دائما بطريقة لا تليق بمكانه (١) ؟
وانه لمؤكد ان هناك أشياء تفوت قوانا . ومع ذلك فلا شىء سوى
المادة ؛ تلك المادة التى تنتج ما تنتج دون غاية ودون شعور ؛

= والآن نسأل (دولباخ) سؤالا ما نظن عليه جوابا : اذا كان حال الانسانية اليوم على ما يرى وأكثرهم لا يعبد الله الا خوفا أو طمعا فكيف يكون حالها اذا ما حذف اسمه تعالى كما يدعو اليه (دولباخ) أيمكن أن يبقى هذا العالم قرنا واحدا دون أن يقضى عليه بالحرب الشامل ؟

(١) يريد (دولباخ) بهذا أن يظهر التناقض بين ما تدعيه تعاليم المسيحية لله من كمالات وبين ما يشاهد فى الكون من مظاهر لا يمكن أن تتفق وتلك الدعاوى الدينية . ان الكون فى نظر دولباخ ملىء بالمظالم والشرور ومظاهر البغى والعدوان والفساد الخلقى . فاذا كان الله يبغض ذلك كله وهو قادر على منعه فلماذا لا يمنعه ؟ أيليق هذا مع ما أسندته اليه تعاليم المسيحية من مكانة تجل عن الادراك ؟ وقد قدمنا فى الرد على مثل هذا أن حكمتنا وعلمنا أقصر من أن يطاولا علمه تعالى وحكمته وأن يصادراه فى خلقه ونظامه . ومن هنا لا يمكن موافقة (دولباخ) وأشياعه على أن ذلك مناف لمكانه تعالى من الحكمة والعظمة اللانهائية .

بل بنوع من الاختمار والتفاعل (١) .

ويجب أيضا ان نتأمل رأى أولئك الفلاسفة أنفسهم فى مسألة القضاء والقدر . أن رأيهم هنا ليس بأقل تأكيدا منه فيما سلف . أن الناس ليظنون أنفسهم أحرارا . وانهم ، كما يقول (سبينوزا) ليحلمون وعيونهم مفتوحة . ان الانسان ليس ، البتـة ، دولة فى داخل الدولة . انه ليس مركزا للكون ، كما تصوره له سذاجته . انه ليس خليقــة ذات امتيـاز خاص . ان كل ما يحدث ليس الا نتيجة ضرورية للطبيعة الالهيـة . وكل ما يتحرك انما يتحرك بحسب ما هو كائن ، مستصحبا سببه الاضطرارى الخاص به . كيف يمكن أن يتحقق اتجـاه بحسب أمر لا يمكن أن يكون (٢) . ومن المؤكد أننا مجبولون على أن ننسب لأنفســنا حرية فاعلة . وما ذلك الا لأننـا ضحايا خـدعة . ولنفرض حجرا مقذوفا فى

---

(١) الاختمار والتفاعل ظاهرتان تجلى عملهما وفاضت آثارهما فى الطبيعة والكيمياء منذ عصور ، وبشكل منتظم واضح فى عصر النهضة الحديثة . وكان فى ذلك ما شجع علماء المـادة والفلاسفة الماديين على اثارة كثير من الشكوك وعرض كثير من الدعاوى العريضة التى أضخمها على الاطلاق ادعاؤهم رجوع الكون كله الى أصل مادى .

(٢) أى كيف يمكن أن يكون للانسان اتجاه حر مختار فى سلوكه ؟ هـذا لا يكون الا اذا فرض حرا ، وفرضـه حـرا أمر لا يمكن أن يكون . وكلام (سبينوزا) هنا فى (الجبرية) واضح لا لبس فيه . انه لم يسر فيه على طريقة الاصول الدينية كماهو صنيع الجبريين القدماء الذين تفادوا القول بحرية العبد لاصطدامها بشمول قدرته تعالى وارادته ، دون أن يناقشوا موضـوع الطبيعة الانسانية نفسها كما هو صنيع (سبينوزا) . واذا كان هو قد بنى الجبرية على أساس ميتافيزيقى أيضـا ، فان (دولباخ) المادى العريق سيأتى له كلام فى الجبرية المادية . وبذا يتحصـل لنا ثلاثة اتجاهات فى مذاهب الجبرية : الاتجاه الدينى ـ الاتجاه الفلسفى الميتافيزيقى ـ الاتجاه المـادى .

الفضاء بيد طفل . ولنفرض أن ذلك الحجر يحس بحركته ، وانه يجب أن يتحرك ، وانه يجهل اليد التي دفعته . انه سيتخيل أنه الفاعل لحركاته . وما نحن في كل اعمالنا سوى هذا الحجر . انه يخيل الينا أننا نعمل أعمالنا من تلقاء انفسنا . هذا صحيح من بعض الوجوه . انه لصحيح ، حقا ، اننا نعتزم العمل . ان ذلك انما هو لأننا نحن الذين نقوم بالعمل . ولكن هل نحن الذين صنعنا انفسنا على ما هي عليه ؟

نحن نجد ، من قبل ، عند (دولباخ) النظريات التي اثمرت فيما بعد . كل منا يعمل ما يعمل بسبب :

١ ــ مؤثرات غريزية تفاعلها يطبع نفسه بما يفسر أعماله عندما يوجد في الحياة .

٢ ــ أحوال كثيرة تحفه حيث يوجد : كالبيئة الطبيعية . والبيئة الاجتماعية .

ان فلانا اذن فاضل لأنه أتيح له حظ طيب (١) في حياته . وسواه شرير لأنه ضحية حظ سيء . اذن لا أهلية ، ولا سقوط . يوجد ، فقط ، أناس أولو خلقية عالية كما توجد نساء ذوات جمال ، وأناس ذوو خلقية سافلة كما يوجد نساء قبيحات الوجوه . وليس ذنب فريق منهم بأكبر من ذنب الفريق الآخر .

---

(١) حظ طيب : أي من المؤثرات الغريزية ، ومؤثرات البيئة الطبيعية الخ . ومن أصاب من هذه حظا طيبا كان ذا خلقية عالية بالضرورة لا بالاختيار . كما ان من نصيبه من ذلك حظا سيئا فيرث عن آبائه غرائز سيئة او يولد في مناخ رديء او بيئة اجتماعية منحطة فان أخلاقه ستكون بالضرورة أخلاقا سيئة . وفي هذه النظرية ما يعرف بنظرية (الجمود) أي عدم قابلية الاخلاق للتغير : وهي النظرية التي قال بها (شوبنهور) صراحة في مذهبه الاخلاقي المشهور . وقد سبق الجميع في هذا المحقق الاخلاقي ابن مسكويه . بيد أن هذا الاخير انما يقول بها في بعض الناس لا في جميعهم .

ثم ما الرأى فى مسألة خلود الروح ؟

ان (سبينوزا) ليتمسك بأن فينا شيئا خالدا . ولكنه فقط الجانب الروحى منا : العقل والعلم . يعنى الجانب الغير الشخصى فينا (١) . كل ما يكون شخصيتنا يفنى .

ان هذا النمط من الفلسفة قد تحددت معـــالمه خلال القرن ١٨ م . ومهما بدا (فولتير) مؤمنا بفكرة وجود الله فانه كان مع ذلك يأنف (٢) من أن يعتقد بخلود الروح .

اما (دولباخ) فيتخذ طريقة أخرى ابرز طابعا . انه يرى أن الاعتقاد فى خلود الروح كان شؤما . فقد حمل الانسانية على أن تهمل فى اصلاح هذا العالم بناء على أنه سوف يكون هنـــاك عالم آخر سيكون فيه كل شىء على ما يرام (٣) . انه ، اذن ، يلفت الانسان عما كان يجب أن يكون شغله الشاغل .

---

(١) الغير الشخصى : أى الذى هو عام مشترك لا ينفرد به شخص دون آخر ، وليس من مشخصات الفرد .

(٢) يأنف كلمة تبـدو غريبـة . لان الاعتقـاد بخلود الروح اذا لم يكن مشرفا جدا فانه على الأقل لا يدعو للاشـمئزاز والاستصغار . ولكن ما سر هـذه الانفة من القول بخلود الروح ، عنـد مفكر يعترف بالالوهية ؟ سر ذلك ، ولا شك ان أولئك الفلاسفة كانوا يجدون دليل وجود الصانع دليلا لا يمكن أن يجابه فلم يستطيعوا أن يغفلوه . اما خلود الروح فليس عندهم ضرورة عقلية ، وانما عمـــاده النصـوص الدينيـــة التى لم تقنعهم يوما ما ، فى جدالهم رجال المسيحية . وهم يعتقدون أن أكثر تعاليمها غلو فى الاعتقاد لا ضرورة له ، وأن التقليد فيه لا يليق بفيلسوف .

(٣) حقا ان (دولباخ) هنا يبدو فى جرأته فيلسوفا لا يتقيد بأى قيد . لكنه لا يبدو فيلسوفا حقا اذ يرمى بالقول متسرعا دون تدبر . ولنسأله ، أولا ، ما الذى حمل الانسانية على أن تعتقد هذا الاعتقاد الذى يعده شؤما ؟ أكان الدافع اليه بطر الانسانية وأشرها وجها للبغى والفساد ؟ أم كان الدافع اليه =

على ان ما قد قيل فى هذا الموضوع لا يمس المشكلة الجوهرية :

ان شيئا واحدا سيكون مثار اهتمامنا : ذلك ان نجد انفسنا فى عالم آخر تصاحبنا فيه ذكرى ما كنا قد عملنا فى هذا العالم . وبدون ذلك لن يكون فى حيز الامكان عقوبة ولا مثوبة .

لنفرض انسانا يتألم ، أيمكن ان يعتقد نفسه معاقبا اذا كان لا يتذكر ماقد كان منه من جرم ؟ او أن انسانا يحس بسعادة ، ايمكن أن يعتقد نفسه مثوبا اذا كان لا يتذكر ما قدم من الصالحات ؟

وأيضا فى حياة أخرى : هل سأكون أنا هو أنا نفسى اذا كنت لا اتذكر وقائع هذه الحياة الحاضرة ؟ كيف أعرف نفسى هناك اذا كنت لا اذكر شيئا ؟ وكيف ، بغير ذاكرة ، استطيع ان اعرف اولئك الذين كنت عرفتهم ، أو الذين كنت أحببتهم ؟

ان المسألة التى تهم الأخلاق ليست هى الخلود أى خلود كان . انها على الخصوص خلود الذكرى . لكن ما رأى التجربة ؟

نزعة خيرة من التعقل والتدبر تحاول تقرير أساس خالد للعدالة التى قلما يعز الناس وجودها على الارض ؟ ثم اليس فى ذلك الاعتقاد اعظم حافز على الفضائل وابلغ واعظ يدعو الى الاستقامة وحسن المعاملة بين الناس ؟ وماذا كان مصير العالم ينتهى اليه فى هذه الحياة لو أن الانسانية كلها اخطأهاالتوفيق فلم تدن بهذا المبدأ لا عن طريق الفلسفة العقلية السليمة ، ولا عن طريقالاديان؟ يوم لا يؤمن امرؤ الا بان المبدأ والمصير هو فى هذه الدار وفى ثمرة هذا العالم المادى ؟ أكان يتسامح أحد لاحد فى حق وانكان كلمة يزيد عليه بها ؟ بل اكان يسمح أحد لاحد بأن ينال مناله من حق ؟ وايم الله لو أن اخيار العالم فى أى زمان ومكان يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور ، وبدا لهم أن ليس وراء هذه الدار من حياة لحاول كل منهم أن يفنى جميع من فى الارض ليفوز هو بالبقاء وحده . وماذا ، اذن ، سيجعله يبقى على معالم الخير فى نفسه ويبقى لابسا رداء الفضيلة ما دام أن هذه الفضيلة لن تكون له الا غبنا لا عوض له ، وخسارة لا ربح وراءها ؟

ان الذاكرة مرتبطة أوثق ارتباط بحياة البدن . أنها لتضعف عند الشيخوخة . وانهـا لتختفى فى بعض أحوال المرض . أيجب ان يعتقد انها تبقى بعد انحلال البدن ؟ أيجب أن يعتقـد أن الموت يردها على أولئك الذين كانوا قد فقدوها من قبل (١) ؟

ان هـذه الشـكوك نفسـها لتتدفق حول مسـألة الضمير الأخلاقى . اهو ، حقا ، فى داخلنا ، صوت الله ؟

---

(١) خلاصة كلام الفلاسفة فى هذا الايراد الذى يعتبرونه مشكلة لا حل لها، هى أنهم يرون أن مسألة الخلود فى نفسها غير ممكنة لعدة أمور بديهية :

أولا ـ ان هذا الخلود لا قيمة له ما لم يستصحب (الذكرى) أى تذكر المرء حياته الاولى وملابساتها وشخصيته التى كان يمارس بها تلك الحيـاة الاولى . وأن يكون على يقين من أن شخصـه فى الاخرى هو نفس شخصـه فى الحياة الاولى .

وثانيا ـ أن يشعر بأن العذاب الذى يحل به فى الآخرة هو من أجل ذنوبه التى اقترفها فى الدنيا ، وأن ثوابه الذى ينعم به فيها هو أيضا من أجل أعماله الخيرة فى الدنيا . وبدون ذلك الشعور لن يكون لذلك العذاب ولا لذلك النعيم معنى .

ثالثا ـ يجزم العقل بالتجربة أن هذه (الذكرى) غير ممكنة . لان التذكر رهين بسلامة الذاكرة التى هى مرهونة بسلامة البنية الطبيعية فاذا ما أصيبت البنية الطبيعية ولو بصدمة شديدة فان الذاكرة تزول .

رابعا ـ اذا كانت هـذه الذاكرة تزول حتى بسبب صـدمة فكيف يمكن بقاؤها بعد الموت الذى هو انحلال تام للاعضاء ؟

هذا هو ايضاح كلام الفلاسفة . وجوابه ان ذلك مسـلم لو فرض أن ليس هناك الها قادرا على أن يجمع ما تفرق من شمل البدن الميت ، وأن يعيد اليـه (الذكرى) ، وهو ما يغفل عنه الفلاسفة دائما ، ولا يغفلُ عنه العارفون .

انه منذ نهـــاية القرن الـ ١٧ م أخذ (لوك) متبعـــا طريق (مونتينى) يسجل ، بفضول ، ضروب الاختلاف بين الضمائر ، حسبما كان يكشف عن غوامضها قصص السائحين وتقارير البعوث التبشيرية .

وفى القرن الـ ١٨ م أخذ الناس يقراون بدهشـــة رســـائل ســـياحات (كوك) و (بوجنفيل) : ان ما يعتـــبره المتحضرون الغربيون خيراً أو شراً ، ليس هو كذلك عند البدائيين الأمريكيين وسكان الأوقيانوسية الذين يرون مخلصـــين غير ما يرى متحضرو الغـــرب .

ولنقرأ من مؤلفات (ديدرو) ســفره المعروف (تكملة رحـلة بوجنفيل) : اذا كان الله يوحى الى النـــاس ما هو خير وما هو شر ، عن طريق صوت الضمير فلماذا يوحى الى بعض الناس بأن نوعا من السلوك أمر واجب ، والى آخرين بأنه من قبيل المبـاح والى سواهم بأنه اثم ؟

ان رجلا ممن يرون تعدد الزوجات لا يحمر خجلا من تحقيق ذلك التعـــدد .

ان الزنجية لا تخجل من عريها .

ان رجلا من ســكان جزر (تايتى) لا يستشعر من الخجل شيئا عندما يأتى العمل الجنسى أمام الجماعة التى ترشده دينيـا الى ما ينبغى أن يعمل .

حقا ، ان المبـادىء الميتافيزيقية التى عليهـــا نقوم الأخلاق الالهية المأثورة لم يكن شىء ابعد منها عن الطابع العقلى .

ان فلاسفة القرن الـ ١٨ م لم يذهبوا ، مع ذلك ، الى حـد اعلان بطلانها . فكثيرون من بينهم قد وقفوا موقفا أكثر اعتدالا .

على أن مذهبهم فى ذلك ، رغم اعتدالهم ، ليس أقل تهديما بالنسبة للأخلاق الالهية اليهودية ـ المسيحية (١) :

ان فلسفة ميتافيزيقية الهية كهذه تدعى لنفسها أساسا من العقل ، كما ان الفلسفة الميتافيزيقية الالحادية لا تدعى غير ذلك .

لكن هل الفلاسفة الدينيون واضدادهم الملاحـــدة قد ترووا جيـــدا ؟

انهم يعتقدون جميعـــا لأنفسهم ، لا فرق بين هؤلاء وأولئك ، انهم على مكانة تمكنهم من البرهنة على أن مبادئهم لها قيمتها التى لا جدال فيها . اليس ذلك ، من الطرفين ، سذاجة ظاهرة : انه لا المذهب التأليهى ، ولا المذهب الالحادى بقابل للبرهنة .

---

(١) توضيح هذا ان بعض فلاسفة القرن ١٨ م لم يصرحوا ببطلان المبـادىء اليهودية ـ المسيحية فى الاخلاق ، بل أوصوا بالابقاء عليها لفائدتها فى مجرى الحياة العامة . ولكنهم عندما ناقشوا أسسها من الناحية العقلية أصدروا عليها حكما قاسيا . ولعل خير مثال لذلك هو صنيع (كانت) أكبر فلاسـفة ذلك القرن ، فانه دعا الى الابقاء على العقائد الدينية المسيحية الكبرى باعتبار أنها لا تنافى الضمير . ولكنه قرر من ناحيـــة أخرى أنها ليس لهـا اى دليل يمكن أن يدعى انه عقلى . ولقد سوى (كانت) فى هذا الحكم بينهـــا وبين جميع القضايا الميتافيزيقية سواء أكانت دينية ام الحادية وثنية . فجميع ما شاد الفلاسفة من ميتافيزيقيات من عهد سقراط وافلاطون حتى عهـــد (كانت) انما كانت حججهم العقلية عليه محض محاولات لا صحة لشىء منها على النقد الصحيح ، لان عالم الميتافيزيقا غير قابل للبرهنة العقلية بحال . واذا كان هذا شأن حجج أساطين الفلاسفة فى هذا الموضوع فمن باب أولى حجج رجال الدين . ان العقل النظرى ، فى نظر (كانت) ، يستطيع ان يخطو خطوة واحدة فيما وراء الطبيعة . لانه يستمد قضاياه وبراهينه من عالم الطبيعة الذى لا صلة بينه وبين عالم ما بعد الطبيعة .

وان هذه الفكرة قد صارت فى القرن الـ ١٩ م ركنا من الأركان الأساسية للفلسفة الوضعية (١) ، ومن قبل ذلك كانت قد عرفت عند بعض الانسيكلوبيديين .

اما فى مؤلف (كانت) المسمى (نقد العقل الخالص) فانها تدوى كالصاعقة . ولقد تصرمت قرون عدة والفلسفة الالهية الميتافيزيقية تجهد فى أن تجد لها قواعد مسلمة .

ومنذ قرون أيضا نرى الفلسفة الالحادية الميتافيزيقية تحاول ان تبرر تعاليمها بطريقة لا تخطىء .

ومن منذ قرون يحتدم النزاع دون التقدم خطوة واحدة . اليس هذا ، بكل بساطة ، لأننا عندما نضع لأنفسنا مسائل ميتافيزيقية فاننا نضع ، فى الوقت نفسه ، معضلات لا امل فى قبولها للحل أمام عقلنا الانسانى المسلح بالوسائل التى لديه للعلم والبرهنة ؟

ان ميزة (كانت) هو انه أقدم على المسألة فى صراحة . انه ، أيضا ، قد انتهى فيها الى رأى يجرح كبرياء الانسانية .

اننا لا نملك على رأى (كانت) الا ثلاث قوى للعقل : الادراك الحسى ، والادراك الكلى ، والعقل .

فبالحس نتلقى (مادة المدركات) . ونعنى بهذا ، الاحساسات والصور المفككة . واذن ، فحسنا أمامه صور . ولكنه لا يستطيع

---

(١) الفلسفة الوضعية هى التى لا تفهم المسائل الكونية الا على أساس علمى تجريبى اما جميع الدعاوى التى لا يمكن ان تفسر على هذا الاساس فهى جديرة بأن تكون مسائل ميتافيزيقية احتمالية . فمثلا تقرير نهاية للعالم لان خالقه هو مستحق الخلود وحده يعتبر من قضايا الفلسفة الميتافيزيقية . اما تقرير نهاية له لان الشمس مادة لا بد أن يدركها الخمود يوما ما فتنتهى الحياة فهو من قبيل الفلسفة الوضعية .

ان يدرك في الخارج (١) الا من خلال عدسات الزمان والمكان المشوهة للصور . انه لا يستطيع أن يدرك ، في الداخل ، الا من خلال قالب الزمان . واذن فمادة الادراك ، والمحسسات المسامة ، ليست الا مجموعة ظواهر : انها أشباح وظلال اشبه بأشباح كهف (أفلاطون) (٢) .

اما ادراكنا فهو ملكة تركيب . انه يجمع مواد المدركات . ويبني بمساعدتها الصور التي يكونها عن الأشياء وعن نفسه . ولكن له طبيعته الخاصة . انه لا يستطيع أن يكون المدركات الكلية التي ينجزها الا بالنظر الى مدركات حسية ، بنظرات منحرفة ، بمساعدة مناظير خاصة ، وعلى ضوء بعض المقولات : انه لا يستطيع ان يدرك الأشياء الا تحت صور الكمية ، والصفة ، والنسبية ، والكيفية . انه حينئذ لا يستطيع أن يدرك عالما الا مصبوغا بألوان خاصة ، مرتبا على نظام خاص ، خاضعا لقوانين

---

(١) اي خارج الذهن كادراك المرئيات وغيرها من المحسوسات التي لا تدرك الا في مكان خاص ، أو زمان خاص ، يغيران من صورها ويمسخان من مظاهرها . فكم من جميل في مكان أو زمان هو بالعكس في مكان آخر أو زمان آخر .

(٢) كهف أفلاطون ورد ذكره في كتابه (الجمهورية) وقد أراد افلاطون ان يضرب به مثلا للفرق بين المعارف اليقينية وبين سواها من الضلالات والاوهام . وقد مثل لتلك المعارف الموهومة بحال جماعة من الناس يعيشون مرغمين في كيف وانظارهم الى داخله المظلم وظهورهم الى بابه الوحيد المطل على العالم . ومن باب الكهف تلج اليهم ظلال ناس وكائنات أخر يمرون بين نيران تشتعل قبالة بابه . ولان النيران تلقي اليهم بظلال تلك الاحياء على حوائط الكهف المظلمة ، ولما كانوا يروا في حياتهم سوى تلك الظلال فانهم سيظنونها حقائق ، خصوصا اذا ولجت اليهم اصواتها مع ظلالها المتحركة ، فلن يستطيعوا أن يتصوروا أن وراءها حقائق اوثق منها . ولكنهم لو خلي منهم فتركوا هذا الكهف الى العالم الخارجي لعلموا الحقائق الاصلية وادركوا انهم كانوا جد مخدوعين يحسبون الاوهام حقائق وما هي الا أشباح خادعة .

خاصة . وهذه القوانين هو منطبع بعمومها وضرورتها . وانها ، في الحقيقة لتعبر عن الشروط اللازمة لامكان التفكير الشعوري .
انها لا يمكن أن تقصر عن شرح القواعد التي يخضع وسيخضع لها دائما العالم المتصور ، عالم الظواهر ، لأنه عالم مدرك .

اما عقلنا فانه القوة المطلقة . انه يطلب بكل قوة المبدأ الاولى (١) الذي يصير كل شيء جليا ، والذي لا شيء يشرحه .

انه يستولى ، من أجل ذلك (٢) ، على ما يقدمه له الادراك الكلى من المبادىء العامة الضرورية .

انه يطمع (٣) بمساعدتها ، أن يدرك المطلق لكن ياله من جهد من البداية محكوم عليه بالفشل :

أن المبادىء التي تعبر عن الشروط التي يدونها أية ظاهرة لن

---

(١) أي المبادىء المسلمة عند كافة العقلاء بالبداهة . أن العقل يبذل كل جهده في محاولة رد الحقائق كلها الى اشياء جلية واضحة لا يمكن أن يشرحها شيء لان الشرح لن يكون الا تحصيل حاصل . وماذا يمكن أن يضاف من الشرح لايضاح هذا المبدأ الواضح : (الكل أكبر من جزئه) . أن الشرح والبرهان لن يكون ايضاحا بل قد يكون تعقيدا لبداهتها .

(٢) اى من أجل طموحه الى تحقيق مبدأ الجلاء والوضوح والبداهة .

(٣) يطمع فيما لا قبل له به . ان هذا عند (كانت) يعتبر طموحا اكثر مما يجب . أن طبيعة العقل هى أن يستمد من المدركات . والمدركات مؤلفة من المحسات المقيدة بقيود الزمان والمكان . فبأى مسوغ يحاول ذلك العقل ان يتخطى طبيعته لكى يدرك المطلق الذى هو طبيعة اخرى لا علاقة بينه وبين عالم المدركات ولا عالم المحسات التي تؤلفه وتغذيه ؟ ان عالم المطلق ليس الا غيبيات لا رابطة بينها وبين عالم الظواهر . كيف يمكن ، اذن ، لهذا العقل أن يجول فيها كما يريد له فلاسفة الكنيسة لكى يقدم لهم على مدعياتهم في عالم الالهيات براهين مقنعة ؟

تكون ممكنة لهى مبادىء صالحة ، بجلاء ، لكل الظواهر حاضرها ، وماضيها ، ومستقبلها .

لكن ما الذى تستطيع أن تحققه لنفسها من قيمة بازاء الغيبات التى هى بكل ضبط ليست مما يتصوره الشعور ؟

ان جهد العقل هنا يجب أن يفشل . وانه لفاشل فعلا . انه ليتروى فى نفسه ، وفى العالم ، وفى الله :

انه حينما يتروى فى نفسه فانه يستخرج دائما قياسا كاذبا . ان الأنية (١) تبدو للشعور وحدة بسيطة منسجمة . والعقل يؤكد حينئذ ، بأنها كذلك وحدة بسيطة منسجمة . لكن بأي حق يسوغ له الانتقال من الاحتمال الى الحقيقة الواقعة ؟

اما حين يتروى فى العالم فانه يقع فى المتناقضات . انه قد يبرهن فى آن واحد على قضيتين متناقضتين ببراهين متكافئة

---

(١) الانية هى ما يعبر عن ذاتية كل انسان كما يشعر هو بها . وفيها خلاف بين الفلاسفة من حيث تحديدها وطبيعتها : يرى بعضهم أن شخصية المرء (انيته) متغيرة دائما وقال بعضهم ببقائها من مبدأ حياته ألى منتهاها . وعلى الخلاف تترتب أمور هامة كالمسئولية والجزاء والحرية وسواها . ويزعم بعض الحسيين انها مجموعة شعور . ويرى غيره منهم انها سلسلة حالات وجدانية . ومنهم من يقول : انها مظهر من مظاهر التركيب الجسمانى . ويرى غير الحسيين ان شعورنا يدل على وحدة ذاتيتنا وبقائها بدليل ذكرى الشخص ما مضى من حياته بما فيه من أحاسيس ومشاعر وجدانية وعقلية . ثم كيف يتصور وجود حالات من الشعور أو سلسلة وجدانات بدون ذات تشعر وتجسد كما يدعى الحسيون ؟ ولعل اقدم من قال بتغير الذوات : هيراقليطس الفيلسوف الافريقى فيما قبل الميلاد بنحو ستة قرون وكان يمثل لتغير الكائنات بلهب الشمعة الذى لا يبقى على حال واحد لحظتين متعاقبتين . وكان النظام من زعماء المعتزلة يرمى بهذا القول اما تقولا عليه من خصومه واما زللا كان منه وايغالا فى مطاوح التفلسف .

القوة . انه يبرهن على أن العالم يجب أن يكون محدودا بحدود المكان والزمان . ويبرهن على أنه لا يمكن أن يكون كذلك . ويبرهن على أنه يجب أن يكون مؤلفا من أجزاء بسيطة ، وعلى انه لا يمكن أن يكون كذلك ، وعلى انه توجد علة فاعلة حرة وانه لا يمكن أن توجد ، وعلى انه يوجد موجود واجب الوجود وانه لا يستطاع لاان يقطع بوجود أى من هذا القبيل .

ان العقل حينما يجهد فى البرهنة على وجود الله فانه لا يتمخض الا عن سفسطات . ان برهان الطبيعيات ، وبرهان العلل النهائية يظهر انهما لا يبرهنان على وجود الله الا لأنهما فى لحظة يدحلان اختلاسا البرهان التجريدى (١) فى التدليل . فى حين ان البرهان التجريدى انما هو منطق مزيف . انه يعتمد على ان الوجود هو الكمال الذى يمد الجوهر بكماله ، مع ان الوجود ليس الا تصويرا خارجيا هو من حيث نفسه لا يستطيع تكميل أى شيء .

ذلك هو (على رأى كانت) نقد قوى المعرفة . ان أية تجربة مباشرة ، سواء أكانت من خارجنا أو من داخل انفسنا ، لا يمكن ان تقدم لنا سوى احتمالات . وان اى تفكير منطقى لن يستطيع ان يقدم لنا دليلا على وجود الله ، ولا على خلود الروح ، ولا على حرية الارادة التى تستمد منها الأخلاق الالهية المأثورة كل مقرراتها وأدلتها .

وان (كانت) ليدعونا ، بدون شك من أجل أسباب أدبية ،

---

(١) هو الدليل الذى ألفه القديس انسلم .

الى العقيدة فى الله والى ذلك الخلود وتلك الحرية التى لا يمكن البرهنة عليها . ولكن ذلك ليس الا عكسا لنظام الفلسفة الدينية .

لقد كان يظن انه يمكن أن تؤيد بعض الاعتقادات الأخلاقيـــة بمساعدة بعض الأدلة الميتافيزيقية . ان العكس فى ذلك كله هو ما يجب أن يكون .

انه التروى فى شريعة الواجب (١) فقط ، وفى مرماها ، هو وحده الذى يمكن أن يبرر ما تدعونا اليه التعاليم الدينيـــة فى الناحية الميتافيزيقية . انه ليس فى عالم الميتافيزيقا أن نأخـــذ انفسنا بالبحث عن أسس للاخلاق .

---

(١) يرى (كانت) أن التماس أدلة عقلية فى عالم (الميتافيزيقا) ليس الا بحثا وراء أوهام . فالبرهنة على وجود الله ، وخلود الروح ، والحياة الآخرة ، لا يمكن أن تتم من طريق هـــذا العقل النظـــرى . ومع ذلك فانه يمكن أن تؤيد تلك المعتقدات من طريق المبادىء المسلمة التى أساسها الاول هو قانون الواجب الذى تثبت (كانت) بأنه فطـــرى فى النفس الانســـانية وبدهى الى حـــد أنه لا حاجة به الى شرح أو بيان : كل نفس انسانية يوجد فيها هذا القانون الذى يدفع الى السلوك الاخلاقى الفاضل وما يستلزمه من تضحيات دون انتظار مكافأة أو خوف عقوبة . ذلك مبدأ مسلم به دون جدال ، (تلك هى الخطوة الأولى) . ثم لما كان هذا المبدأ لم يوجد عبثا ولم يوجد له جزاء فى هذه الحياة كان لابد من حياة أخرى ليؤتى فيها هذا القانون ثماره ويلقى فيها من يتبع هذا القانون ما هو أهل له من ثواب (وتلك هى الخطوة الثانيـــة) ــ ولما كان الوصول الى مثل تلك الحياة لا يتأتى الا بخلود الروح كان خلودها أيضـــا مبدءا مسلما به (وتلك هى الخطوة الثالثة) . ولما كان هذا الخلود لا يحقق وحده ذلك الثواب كان لا بد من اله يفيض الخير على أولئك الذين استحقوه وسعوا اليه بذلك الخلود (وتلك هى الخطوة الرابعة) التى يتضح فيها وجود الله كمبدأ مسلم أيضـــا لا حاجة به الى دليل . بل لا يستطيع دليل أن يشرحه لأنه لن يزيده وضوحا .

وهذه خاتمـة ذات مكانة من التخمسة على ما لها من نتائج هامـة :

اذا كان (كانت) قد أصاب ،فلن يكون الملاحدة الانسيكلوبيديون على حق فى اعلانهم بطلان الأخلاق (١) الالهية .

ولكن الأخـلاق الدينيـة تكون معتوهة اذا هى تخيلت أن موضوعاتها التى تعلن بهـا عن نفسـها هى موضوعات قابلة للبرهنة (٢) العقلية .

واذن فان نتيجة حتمية تلزم الانسيكلوبيديين الممهدين للفاسفة الوضعية ، كما تلزم (كانت) نفسـه (٣) : مستحيل أن يوضـع موضع الثقة تلك الأدلة الكلاسيكية التى تدعى انهـا قد برهنت ، بما لا يقبل النقض ، على وجـود الله ، وعلى خلود الروح ، وعلى حرية الارادة ، وعلى الطابع الالهى فى الضمير الاخلاقى . ومستحيل وبالتالى ، اذا أريد اعطاء الأخـلاق قاعدة ثابتة ، أن يعتمـد على القاعدة وعلى وجهة النظر الالهية اليهودية ـ المسيحية .

---

(١) أى اذا كان (كانت) مصيبا فى مجموعآرائه ومنها تبرير هذه المعتقدات الدينية التى رأى الابقـاء عليهـا ولو انهـا لا يمكن البرهنـة عليها عقليا ، فان الفلاسـفة الانسيكلوبيديين يكونون مخطئين فى اعلانهم بطلان الاخلاق الدينيـة اعلانا لا تحفظ فيه ولا مجاملة .

(٢) يعنى أنه ليس معنى ابقاء (كانت) على القرورات الدينية انه يكون فى الامكان أن تدعى لنفسها أساسا من العقل . لان (كانت) أبطل ذلك وقضى عليه قضاء لا مرد له .

(٣) أى مهمـا كانت مجاملة كانت فى ابقـائه على اسس الاخلاق الدينيـة فانه لا فرق بينه وبين الانسيكلوبيديين الذين رفضوها دون مجاملة . لان (كانت) يتفق معهم فى استحالة بنائها على أسس عقلية . وعليه فان النتيجة التى تلزم كلا الطرفين واحدة : وهى انه لا ثقة بعـد اليوم فى تـلك الادلة الفلسـفية التى طالما جهد فلاسفة الكنيسة لكى يلبسوها الطابع العقلى فاذا هى بعد الامتحان العقلى لا سند لها من العقل .

السبب الثالث تقدم الأبحاث الاجتماعية :

ان نمطا ثالثا من الاسباب يبدو انه قد ساهم فى تقوية هـذه الحركة . انه منـذ بدء القرن الـ ١٧ م ظهرت آراء جديدة عنـد بعض الأخلاقيين . ان تلك الاراء ، بالتأكيـد ، قد ساهمت فى توجيه العقول وجهة أخرى فى الأخلاق . وليقرأ فى هذا المقـام ، مؤلفـات هوبز . لقـد كان تأثيره عظيما فى وسط الفلاسفة . وان اثره ليشـاهد فى الكتـاب الرابع من (أخلاق سبينوزا) . وان هذا الأثر ليرى ايضا عند غالبية الأخلاقيين فى القرن الـ ١٨ م.

يرى هوبز ، أن هناك مبررا لاعتبار عصرين مختلفين فى التاريخ الانسـانى :

عصر الحالة الطبيعية السابقة لتكوين الجماعات .

ثم عصر الحالة الاجتماعية حيث الأفراد يتجمعون ويتعاونون.

اما فى الحالة الطبيعية فان بنى الانسان كانوا متفرقين منعزلا بعضهم عن بعض . وكان لكل منهم ، بناء على ذلك ، حق طبيعى يشمل كل شيء : كان يحتـاز الفرد ما يرى انه نافع له ، وان يصنع به ما يشاء ، وأن يستخدم اية وسيلة ، مهما كان نوعهـا ، لنيله . وقد كانت المساواة اذ ذاك كاملة بين الأفراد . ومهما عمل انسان ضد انسان آخر فليس ظالمـا . (حرب الكل ضد الكل) و (سلطة الكل على كل شيء) .

وفى حال كهذه (يجب أن يستأثر الأقوى) . وحيـازة القوة كانت ، اذ ذاك ، هى الوظيفة التى تعلو فوق كل شيء . ونتيجـة ذلك : انه فى هذه الحالة الطبيعية لم يكن الانسان (الا ذئبا على

اخيه الانســـان) (١) ، وانه للدو حق فى أن يخونه ، ما دامت تلك الحالة قائمة .

ومن هنا نشأت تلك النتيجة : فى عصر الحالة الطبيعية يسود الرعب بين بنى الانسان . وان دماءهم لتجمد فى عروقهم منـه . انه يذهلهم . انهم لذلك ، يريدون أن يضعوا حدا لتلك الحالة .

---

(١) يرى أولئك الفلاسفة الوضعيون ، وعلى الاخص اصحاب مذهب التطور، ان الانسان لم يكن له فى الاصل شيء من هذه الانسانيـة التى نشـاهده عليهـا اليوم . انه لم يكن الا وحش غاب كبقية الوحوش الاخرى . لم يكن له من العلم شيء ، ولا من الشرائع شيء أصلا . كان سبعا بكل ما للسبعية من معنى وكان قبل السبعية خليقة أحط من السباع دركات . ثم بقانون الترقى والتطور تحت دوافع الحاجة وقسوة البيئة بدأ يكون قطيعا . ثم بدأ القطيع يتطور بدافع الحاجة الى التعاون والتساند . ثم انتقل بعد ذلك الى مرحلة التشريع البدائى الذى يعطى صاحب القوة كل شيء . ثم انتقل الى مراحل من التشريع ارقى فأرقى حتى وصل الى ما نراه عليه اليوم . أما قصة ان آدم عليه السلام وجد انسانا سويا راقيا فليس يعيرها أولئك الفلاسفة ادنى التفات . انها عنـــدهم قصة (ميتافيزيقية) تنظم فى سلك الاساطير لان فلسفتهم التجريبية لا تبـالى بما لم يقم عليه دليل من العلم والتجارب .

ولكنا نسائلهم اى دليل لكم فى هذه التجارب ؟ ان الامم ، حقيقة ، فيهـا الراقون ، وفيها المنحطون ، وفيها المتوســـطون بين هؤلاء واولئك . ومع ذلك عندما نرجع الى تواريخهم البعيدة فى القدم نرى أن أرقى الامم اليوم كانت احطها فيما مضى . وان بعض الامم المتوسطة أو دون المتوسطة كانت أرقى الامم فيما مضى . فليست العبرة ، اذن ، بقانون التطور . بل ان وراء ذلك اسبابا اخرى ساعدت بعض بنى الانسان على النهوض وأسبابا قعدت بالبعض الآخر .. ثم ان دعوى وحشية بنى الانسان لان منهم اليوم من لايزالون قساة كما كان منهم قديما أضرى على الشر وأقسى ليست تقوم بالتجربة برهانا قاطعا لان الانسانية قديما وحديثا منها الطيبون الاطهـار البرآء بل الذين يفضلون الملائكة كالانبياء والقديسين .

ومن هنا تنشأ الجهود فى ايجاد خلطاء لكى لا يبقى الفرد منعزلا ، ضد الجميع ، بدون ظهير ولا معين .

وهاك ما رآه القدماء قبل (هوبز) ، فى فهم اساس الجماعة : كان أرسطو يتخيل ان الانسان مدنى بالطبع . وهذا حق ، بالنسبة للنحل والنمل . وليس هذا حقا بالنسبة الى الانسان .

وآخرون اعتقدوا ان بنى الانســـــان قد ترابطوا فيما بينهم بسبب تعاطف طبيعي ، أو بسبب اهتمامهم برغد العيش . حقا ان هذه الأشياء تلعب دورا هاما فى التطور الاجتماعى . انها تقوى المجتمع الذى قد كان . انها ليست هى التى خلقته . أية تجربة تلك التى دعت بنى الانسان قبل تجمعهم ، الى أن يكون لهم رغبات وفوائد يجنونها من تجمعهم ! انه ، فقط ، (الرعب المتبـادل بين بنى الانسان بعضهم من بعض) دفعهم الى الخروج من العـزلة ، والى تكوين الجماعات .

ومن المؤكد أن الحياة الاجتماعية لها أساسها الطبيعى . لأن الطبيعة هى فى الحقيقة التى تحـدونا الى اختيـار أقل ما يمكن من الألم . انها ، فى الحقيقة ، هى التى تحملنـــا على أن نتمنى الحصول على زوجة وعلى ابناء . وهى التى تربطنـا برغد العيش كثمرة للحياة الجماعية .

ان الكلمة الأخيرة ، فى ذلك ، ليست دائما متفرقة . اذا كان بنو الانسان قد كونوا جماعات فما ذاك الا بسبب حب الذات ، وليس (بسبب تعاطف قوى يحملونه لأمثـالهم) . ان الطوائف الاجتماعية انما نشأت عن حاجة كل فرد الى الشعور بطمأنينته .

ومهما تكن الأمر فى هذه المسألة الجدلية فان حقيقتين تظهران:

يبدو قبل كل شىء ان تجمع بنى الانسان لا يمكن الا بشروط مخصوصة . ولو أن فردا استطاع ان يحقق حريته الأولى كاملة

فانه ما كان يستطيع متابعة حياة الاجتماع بالآخرين . وانه لن يستطيع ذلك الا بتحديد مطامعه وحقوقه التى يعتقد انها تشمل كل شيء .

ولكى تتلو الحالة الاجتماعية الحالة الطبيعية فلابد من توفر شرط : ان يوضع عقد اجتماعى بين الأفراد (يتنازل فيه كل منهم عن شيء من حقه الخاص) و (ويقدم للآخرين بعض المزايا) .

كيف يمكن ، اذن ، أن ينظم مثل هذا العقد ؟ لنلجأ الى العقل فهو يهدينا . انه يملى علينا ما يسميه هوبز (القانون الطبيعى) . ونعنى به : ما يجب عمله ، وما يجب الامتناع منه ، لكى يمكن الابقاء على حياة الجماعة وعلى أعضائها أطول مدة ممكنة . ويرى هوبز أن ينظم مواد ذلك القانون على هذه الصورة : التزام باحترام هذا العقد والمحافظة على حدوده . التزام بالاخلاص لشركائه الذين تعاقد معهم . التزام بأن يكون المرء سهلا وعلى استعداد لخدمة مواطنيه . التزام باظهار الرحمة ، وأن لا تكون عقوبة الا بقصد ضمان المستقبل ، وانه يكف عن الاساءة وعن كل صلف جارح للشعور ، وأن يمنح الآخرين من المزايا مالا يضن هو به على نفسه ، وأن يظهر الانصاف ، وأن يختار محكمين فى أحوال المجادلة والمخاصمة . هذه الالتزامات كلها من يريدها فسيعرف مصدرها . انها جميعا مقتبسة من وصايا الانجيل . (عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به) ، (على المرء أن يضع نفسه موضع من يريد أن يعامله بأى نوع من انواع المعاملة) ، (لا يعملن أحد فى الآخرين ما يبدو ، له هو نفسه ، كريه المذاق) .

ان (القانون الطبيعى) مأخوذا على هذه الصورة هو على رأى هوبز قانون الأخلاق .

وقد دعاه ذلك الى ابداء هذه الملحوظات : منذ اللحظة التى يعدل فيها بنو الانسان عن حقهم الطبيعى الأول المتبدد الى كل

شيء ، ويضعون عقـدا اجتماعيا مبنيا على العقـل ، ويشرعون في السير على مبـادئه ، فانهم يحققون لحياتهم الخاصـة صفات لا نهاية لسموها على حياتهم الطبيعيـة الأولى . قبل التجمع لم يكن الانسان لأخيه أكثر من حيوان مفترس .

والفضل لحياة التجمع ان اصبح كل للآخرين ملاكا حارسا . وان قبول الفرد أن يطبع هذا (القانون الطبيعي) الذى هو فى نفس الوقت (قانون الاخلاى) لا فرق بين احدهما والآخـر ، ما هو الا لان هذا القانون هو الاساس الذى يجعل الاجتماع امرا ممكنا . وليس هو من اجل كل فرد امرا ناقصـا فقط . بل انه اكثر من ذلك ، ضرورى لكل حركاته وسكناته .

وهكذا ، تحت تاثير هذا النظام ، تتولد فى العالم الفكرة التى ستشق طريقها :

هل الأخلاق ، بعد البحث ، هى ما أرادت النصوص الدينية ان تفهمه منها ؟ لقد فهمت على انها ذات اصل الهى . أليست هى ، بكل بساطة ، ذات أصل اجتماعى ؟

ولقد اعتقد ، ايضا ، أنها مؤسسة على الخوف من الله . اليست قابلة للاعتبار والتقدير بما فيها من المنفعة التى تقدمها للجماعة التى بدونها ينقرض النوع الانسـانى ؟

ومهما يكن من شيء فانه عندما يشرع بعض الفلاسفة فى بث فكر من هذا القبيل ، فان الحلول القديمة تتأرجح والمسائل تتطور ولو لم يصلوا الى النتائج التى تتضمنها هذه الفكر كما ترى فى صنيع هوبز هـذا .

السبب الرابع سلوك رجال الكنيسة :

عرفنا فيما مضى ثلاثة اسباب : قلة ثقة فى ناحية التعاليم الدينية المأثورة . وقلة ثقة فى الناحية الفلسفية الميتافيزيقية ذات الطابع الدينى . وتقرير للطابع الاجتماعى للاخلاق . ذاك هو ما عرض للخطر ، فى نظر المفكرين فى القرنين ١٧ ، ١٨ م قواعد الأخلاق الدينية اليهودية ــ المسيحية .

بيد ان المفكرين كانوا ، اذ ذاك ، قليلين . كما أنهم لايزالون كذلك فى عصرنا هذا . ان تفكير الفلاسفة لا يتحرك الا فى دائرة ضيقة . انهم لا يؤثرون فى الجمهور الا بعد أن يصير من الأهلية بحيث يفهم فكرتهم ومكانتها . وان النقد العقلى الدقيق لا يعد الجمهور للتاثر بالفكر الا على ندرة .

اما الذى يستهوى الجمهور ويهزه فهو الشناعات :

الشناعات ! ان الأخلاق الدينية كانت عرضة لها فى أغلب الأحيان ، خلال القرن ١٧ م . انها أضرت بها باكثر مما نالها من جميع أفكار الفلاسفة .

وليس يغيب عن الذاكرة اهم صورة من صور ذلك النزاع : تلك المنازعة المؤثرة الدائمة بين (الجزويت) وبين (الجنسينست). ان الجدال هنا لم يبق مجرد برهنة علمية بين باحثين دينيين واخلاقيين متعمقين . انه نزل الى الصالونات أولا . ثم نزل ، مع كتب بسكال ، وعمليات « البوليس » الخشن الى الشارع .

ان كتاب بسكال PROVINCIALES لكتاب مرعب .

انه ليحوى آراء واضحة منطقية مملوءة باصفى عقلية فرنسية ساخرة مستهزئة .

وعلى أثره ساد فى القصر وفى المدينة تلك الحالة : حول اصعب المسائل الالهية الاخلاقية عم الاضطراب .

وانه لطريف أن أولئك الذين يظن بهم الاتحاد لم يتفقوا الا على الألفاظ التى يتكلمون بهـا . أما على الحقـــائق فآراؤهم متناقضة .

فعند (الجنسينست) أن (آدم عادل ولكن اخطأه التوفيق) وفى هذا ما يتضمن العقيدة القائلة بالقضاء والقدر (الجبر) .

أما عند (الجزويت) فان الانسان له من التوفيق دائما ، قدر كاف ليعبد ويتضرع . والله لا يمنع ، قط ، توفيقه الناجع عمن يضرع اليه . وفى هذا ما يذهب الى أن للعبد قدرة وحرية .

اما اتباع (توماس اكوين) فانهم يقولون ما يقوله (الجزويت) ولكنهم يفهمونه على وجهة نظر (الجنسينست). أغباء هـذا أم نفاق ؟ تلك نتيجة جارحة للشعور تماما .

لكن ما الرأى فى تفسيرات الجزويت للاخلاق المسـيحية ؟ يجب ان تدرس هذه الأخلاق عند آباء الكنيسة . انها مذهب صارم من الاحترام والحب . جميع الواجبات فيها واجبات نحو الله . ولكن لاسبيل الى ارضاء الله الا بممارسة مكينة لاعمال التقوى والعدالة والتضحية . تلك آخلاق تبدو بعيدة عن الاحتيال والنفاق كل شىء فيها مضبوط ، وصارم ، وسام ، ومشروع .

والام صار هذا المذهب عند فقهاء الأخلاق (جماعة المسيح) ؟ لقد شرح بسكال للجمهور الذاهل المبهوت .

وهذا هو شرحه لقاعدة (الآراء الاصوب) :

أنت تتردد ، مثلا ، أمام مشكلة اخلاقية فتلجأ الى ضميرك تستنصحه بعناية . انه يجيبك بوضوح عما عرضته عليه . وانت اذن ، تعتقد انك قد أصبحت عارفا بما يجب عليك .

لكن لنفرض أن ما قد عرفته يتكلف جهـدا لتنفيذه ، انك لم تكن على استعداد لذلك . انك لن تكون ملزما ، حرفيا ، بعمله. هناك علماء الأخلاق الذين تمرسوا بالواجبات . ومن بينهم يتميز (علماء وقورون) فانظر ، اذن ، بماذا أفتوا فى هذا الموضوع الذى يشغلك . فاذا ما اصدر احد هؤلاء (العلمـاء الوقورين) ، كائنا من كان ، رايه فى هذا الموضوع بما يخالف وحى ضميرك فالسبب معروف . ولك الحق فى أن تتبع رايه حتى ولو خالف كل ماافتاك به عقلك وقلبك .

تتبع ثبت (العلماء الوقورين) . وهذا الثبت مخيف الى حد كبير : مثلا أنا أقول : ايها الأب عندما جئتم توارى من الوجـود (سانت أوغسطين) و (سانت كريسوستوم) و (سانت امبرواز) و (سانت جيروم) وسواهم ممن كانوا يرجون للتعريف بما هو من الأخلاق . ولكن على الأقل يجدر بى أن أعرف أولئك الذين جاءوا من بعدهم .

فمن ياترى أولئك الخبراء الجدد ؟

انهم قوم مهرة مشاهير . هكذا يجيبنى :

خذ مثلا (فيالوبس) ، (كونينك) ، (لاماس) ، (اشوكيه) ، (ديالـكوزيه) ، (ديلاكريز) ، (فيراكريز) ، (ايجـولان) ، (تامبورات)، (فيرنانديز)، (مارتينيز)، (سواريز)، هرنيكيز) (فاسكيز) ، (لوبيز) ، (جومير) ، (سانشيز) ، (دى فيشيز) (دى جراسيس) ، (دى جراساليس) ، (دى بيتجيانس) ، (دى جرافاييس) ، (سيكلانتى) ، (بيزوزيرى) ، (باركولادى بوباديلا) ، (سيمانشا) ، (بيرى دى لارا) ، الدنيا) ، (لوركا) (دى سكاريسيا) ، (كارننا) ، (سكوفرا) ، پيدريتزا) ، (كايريتزا) ، (بيسى) ، (دياس) ، (دى كلافاسيو) ، (فيلامى)،

(آدام آماند) ، (ايربارن) ، (بينسفيلد) ، (فولفانجي آفوربير) (فوثري) ، (ستريفورف) .

آه ايها الأب (هكذا اجيبه مرعوبا) أكل هؤلاء النـاس كانوا مسيحيين حقا ؟

وهكذا يشرح بسكال طريقة (التقييد الذهنى) .

يطلب منك ، مثلا : هل كذبت ؟

وانت في الحقيقة قد وقع منك الكذب . ولاتريد أن تعترف بصدوره منك . هنا تكون على حق فى أن تجيب بأنه لم يصدر منك كذب . لأنه يكفى ، لكى تكون فى وفاق مع ضميرك ، أن تتحفظ بعض التحفظ : مثلا قبل أن تجهر بقولك (لم اكذب) تقول فى سرك كلمة (اتمنى او انى) أو (ليتنى) . أو بطريقة احسن : بعد أن تجهر بقولك (لم اكذب) تلحقها ، فى سرك ، بكلمة (اليوم) .

ذلك هو التمرين المرذول الذى يجعل من الشناعات بكافة ضروبها امرا مشروعا .

وهنا بنعجر بسكال فيقول (وسيقول لك الأب : ها أنت ذا ترى انك انما قلت الحقيقة . وانا اقول له : اعترف بذلك ايها الأب . ولكن ، فقط ، يظهر لى أن ذلك معناه : حقيقة فى السر ، وكذب فى العلانية) .

وهكذا يشرح بسكال مسالة (توجيه المقاصد) :

اذا كنت تقتل لتسرق فلن تجد لك عذرا يقبل . اما اذا كنت تقتل دفاعا عن نفسك فما عليك من ملامة ولا تاثيم .

انها اذن ، هى النية التى تصير عملك بريئا او غير برىء . ولا شىء يلزم لذلك اكثر من هذه النية . فاذا ما اردت عملا يجر

عليك اللوم فان فى استطاعتك أن تعمله بلا جريرة تلحق بك .
ابحث ، فقط ، عن خير طريق لتوجيه مقصدك فى هذا الامر .
اتخذ لنفسك القصد الذى به يجب به أن تصير خطيئتك التى
ترتكبها لما لا ضير فيه . وان فى هذا ، غالبا ، لمنفعة جسيمة :

مثلا انت ترى الأخلاق تحرم المبارزة ، وتبيح الدفاع عن
النفس . اذن ، فخذ سيفك ، واذهب فى موعد المبارزة الذى يحدده
خصمك . ومكن يدك من قبضته ، وانتظر أول بادرة من هجومه
عليك فيكون لك الحق فى قتله بنية الدفاع . وهكذا تقتل هذا
العدو اللدود .

وبنفس الطريقة يستطيع مستحق فى وقف أن يتمنى موت
المتسلط عليه ، وكذلك أن يتمنى الابن موت ابيه ، لكى يظفر كل
منهما بما يريد .و لكل منهما أن يسر بوقوع هذا الموت ، لانه انما
كان يقصد بتمنى الموت فائدة ينتظرها ولم يكن لعداء شخصى .

ويشرح بسكال ايضا العمليات الصغيره التى تقوم مقام الدين
الصحيح :

انه ليكفى أن يحمل المتدين بعض ايقونات ، وان يرتل بعض
ادعية ، وأن يعد بمسبحته بعض عشرات ، وان يركع بعض ركعات
وأن يعمل طبقا لطائفة من الطقوس الدينية الصبيانية الذليلة .
وهكذا ينال رضا العذراء ، ورضا القديسين ، ورضا المسيح نفسه .

اما العدالة والايثار ، ومحبة الله فلا تأتى الا اخيرا .

وان بسكال ليجبه هذا المذهب ، مذهب الغفران الرخيص
الذى يوافق أهواء الناس ، والذى يسمح ، لقاء بعض شعائر دينية
بكل ضروب الخطيئة وغواياتها . ذلك الغفران الذى يلقى فى روع
الناس أن من يقوم بهذه العمليات (دون أن يغير من سلوكه الشائن)
سوف يرده الله الى الايمان الصحيح بعد موته ، او أن الله سيبعثه

خلقا آخر . (وفى ذلك ما يبدو لى مورطا لأصحاب الخطايا فى فوضى خطاياهم ، بسبب هذه الفكرة الباطلة التى تقوم على أسس تلك الثقة الجريئة ، أكثر مما يبدو لى آخذا بيدهم الى التوبة الحقة التى تأتى كثمرة للتوفيق الالهى وحدة) .

كل ذلك قد تفجر ، كما تنفجر القنبلة ، وسط هذا الشعب المؤمن .

ان أولئك الذين هم اصحاب الحظوة فى القصر ليسوا هم (الجنسينست) الشرقاء الى حد الصرامة .

انهم (الجزويت) أنفسهم الذى لينوا الأخلاق الدينية حتى احنوها أمام جميع مقتضيات الحياة الانسانية .

فالاضطهاد تصيب أولئك (الجنسينست) المتشددين .

اما (الجزويت) ذوو الرخاوة فهم اصحاب المكانات السامية الكهنونية ، وأصحاب الحق المنيف فى أن يعدوا من بين رتبهم رتبة تلقى الاعتراف من الملك .

وما ثم شك فى أن (الجزويت) قد عارضوا (الرسائل الصغيرة) لبسكال بردود فوق ردود . وأنهم لينحتجون ضد التأويلات التى أعطيت عن فكرهم وتعاليمهم . ولكن ذلك لم يجدهم جدوى .

وكانت النتيجة أخطر مما توقعه بسكال . فقد أراد الله أن يفرق بين الأخلاق المسيحية وشروحها عند الجزويت . فكان من سوء الحظ أن تستعر نار الجدل متجاوزة كل حد : ان عجلة الأخلاق الدينية المأثورة قد انزلقت الى حماة . انها قد خرجت منها . ولكنها بقيت بعد ذلك جد ملطخة .

لو أن تلك الشنعة كانت الوحيدة ! اذ أنه قبل أن يتوارى

شبحها بدا في الأفق دوى أخرى . وان تكن هذه اخف ، بدون شك ، فانها ليست أقل نتائج .

ان الأخلاق المسيحية تدعو المؤمن ، كما يبدو لنا ، الى محبة الله .

وكيف يجب اذن أن نحب الله ؟

ان هذا يستدعى تأملات وتأويلات .

وايضا ماذا نري بصدد ذلك ؟

نري ، والحق يقال ، سيدة نصف مجنونة . أعني (مدام جيون) تتخذ تعاليم ، وتعطى مثلا فيها من جذبة الحب بمقدار ما فيها من بلبلة الخاطر . ان حب الله الذى تطريه وتمجده انما هو اتحاد الروح بالله ، ليس فقط بتجرد عن الغايات ، ولكنه فوق ذلك الى حد الوله . والمسيحى لا يكون مسيحيا حقاً الابأن يفنى فى الله ويدع الله يتحرك فيه . وان الطريقة الحقة ، لمناجاة الله ، تتلخص فى أن يغرق المؤمن فى تأملات فى الله ، دون قول اوعمل او طلب يرجى منه ، منتظرا تجلياته . وهذه الحال اذا تحققت تماما فانها تملأ الروح من الله . أما الأعمال حينئذ فلا قيمة لها . ان نقاء الحب يجعل كل شيء نقيا . وعلى هذا عندما تصل الروح الى ذلك المقام تصبح (خاضعة لجميع مظاهر العناية الربانية) . انها لن تحب سوى المحن ، والتهم ، والرضا بالمخازى ، بل انها لتقبل ، فوق ذلك ، من أجل حب الله ، أن يحكم عليها بالهلاك الأبدى من الله وباقصائها عن حضرته ابد الدهر .

ومع هذا فقد كانت (مدام جيون) تنقل الى من يتصل بها هذه المعديات . لقد كانت تبشر . وكانت تنشر حولها بمجرد ظهورها ما كانت تفيض به من الخيرات . ولقد كان لها مريدون متحمسون

وكنيسة صغيرة . وكل ذلك استرعى انتباه (بوسيه) واستدعى تدخله فى الأمر .

وما كان ثمت من خطر لو استقرت الأمور عند هذا الحد .

ولكن انظر كيف خاض حبر من الأحبار مثل (فينلون) فى هذا الموضوع ، انظر كيف كان يظهر التشبث بآراء (بوسيه) ويظهر الاتفاق معه ، ومع ذلك أخرج كتابه (شرح حكم القديسين) . وهو يميز فى كتابه ، على الترتيب ، درجات كثيرة من الحب الالهى . اننا نحب الله على خمس صور مختلفة . ولكنهـــا ليست جميعها متساوية :

بعض الناس لايحبون الله الا لانه يرسل المطر لزروعهم ويبارك فى حصادهم . ذلك ليس الا حبا رقيا ليس من الأخلاق ولا من الدين فى شيء .

وآخرون يحبون الله خوفا من غضبه ، وطمعا فى نعيم جناته ، وذاك ليس الا حبا لشهوة صغيرة ولاشيء فيه من الأخلاق بمعناها الحق . انه حب خاضع للحساب .

وسواهم يحبون الله لذاته ، ويضمون الى ذلك الطمع فى ثوابه وخوف عقابه ان لم يحبوه . ولنسم هذا الحب حب الرجاء ،وفيه يستمر الحساب الأنانى متغلبا .

وبعض الناس يحبون الله بطريقة هى ، تقريبا ، مجردة عن الغاية . بيد أنهم لا يتجردون تماما من بعض دوران حول شخصيتهم ومن بعض التفات الى فائدة ذلك الحب . واولئك أيضا ليســوا كاملين فى خلقيتهم ، ولا فى تدينهم ، كل الكمال .

ان الطريقة واحدة من الحب هى التى تهب الأعمال ملأها من الخلقية ، تلك هى محبة الله المجردة . والله حينئذ ، يكون محبوبا لذاته ، دون شريك ، أما اعتبار المنافع والمضار التى يمنحنا اياها او التى يقدر على أن يمنحنا اياها فلا تلعب هنا أى دور . انه

حينئذ ، وحينئذ فقط ، لا يوجد سوى سيطرة الحب المجرد الذى له وحده المجد الأعلى وهو وحدة الخلقية الكاملة ، والتدين الكامل . وماذا تقول بعد ؟

ان (مدام جيون) ليست هى وحـدها التى تعرضت لغضب السلطة الكنسية ، ومضايقات السلطة المدنية .

ان (فينلون) أصيب ، أيضا ، بهذه الضربة ، وصودر كتابه ، وقضى حياته فى نصف منفى مذهب هو أسقفية (كامبريه) .

ان تقريظة الحب المجرد لم يكن هو كل ما اقترف . فقد اجترأ على ان اخرج كتابا لتربية (دوق بورغونى) ملك فرنسا المنتظر إسماه (تليماك) ظاهره ملطف وفى باطنه ما فيه . وكان مع ذلك ، عند من يحسن القراءة ، كتابا يبطن غير ما يظهر . انه لم يكن ، فقط ، محاكاة دقيقة لهوميروس ؛ بل لقد كان ، فوق ذلك نقدا انتقاميا لسيرة الملك لويس الرابع عشر وضع لتربية حفيده هذا . وفى هذا ايضا تتجمع حمأة ذات أوحال ملطخة .

وها هى ذى الشناعة الأخيرة التى ، حولها ، لم يكف (ڤولتير) ومعاصروه حملاتهم . ذاك هو التناقض بين السيرة التى كان عليها كبار رجال الكنيسة وبين الأخلاق التى كانوا يعلمونها ويوصون بتعليمها فى الكنائس .

أن التناقض بين تلك القواعد التى تقعد بالشفاه وبين تطبيقاتها العملية لم تغفلته تلك العقلية الشيطانية للشعب الفرنسي منذ زمن بعيد . وان المؤلفات الكوميدية (الهزلية)للقرون الوسطى وللقرن الـ ١٦ م مليئة بذلك التناقض .

ولكن الأمور لم تكن قد بلغت من التناقض ما بلغته فى القـرن الـ ١٨ م . كانت الفضائل المسيحية كالفقر والتواضع ، والقناعة ، والصوم والورع ، والسذاجة والرحمة ، وارادة السلام بالعدل ومحبة الله الخالصة ، كل ذلك كان خيرا للمؤمنين ، وللقسـيسين وللقديسين ، وللخطب والمواعظ .

اما اساقفة البلاط ، والشخصيات الكهنوتية الكبيرة فقد كان لهم شيء آخر : البذخ والأحاديث المتأنقة مع النساء ، والشهرة في مجالس الخاصة ، والعجلات ، والخدم ، والأرباح الجسيمة ، والموارد ، والمناصب . وانه ما كان ليصدر عن النبل ولا عن الصلاح والتقوى أن تتقلد رياسة الكنيسة ورتبتها العليا في سن الثلاثين .

ولم يكن ثم وسيلة انجح من التخويف بالله من ناحية ، وبالشيطان من ناحية أخرى لابقاء الشعب في خضوعه وسكونه ، وجره إلى أقدام السلطة في طاعة واحترام .

لكن ما الذي يستشعره من قدرة الله ومن خوف الشيطان أولئك الأحبار الموكلون بحكم الشعب ؟ انها لدعاية عجيبة (١) تلك القدوة التي يعطونها لنشر الأخلاق التي يطرونها في الكنائس ، ولنشر الحجج التي يقيمونها لترويج تلك الأخلاق .

وانه لأكيد أن كل مبالغة هنا ستكون من الخطورة (٢) بمكان : أن هاتيك الشناعات ليست هي التي نبهت أفكار الفلاسفة وصرفت طائفة منهم عن الأخلاق اليهودية ــ المسيحية (٣) ، لكن هل كان يتم لحججهم ما تم لها من تأثير لو لم تكن تلك العواطف التي كانت تحرك الجمهور تحت مشاعر تلك الشناعات ؟

---

(١) وجه العجب فيها انها كانت تقدم للناس ليعملوا بها دون أن يعمل بها أولئك الذين يشرعونها .

(٢) يعني من الخطر أن يبالغ في الامر على غير حقيقته لان ذلك عدوان على الحقيقة التي اراد المؤلف بكتابه أن يخدمها .

(٣) اي من المبالغة أن يدعى ان تلك الشناعات هي التي صرفت الفلاسفة عن احترامهم للتعاليم المسيحية وأغرتهم بأن يحملوا عليها حملاتهم الشعواء . لانهم في الحقيقة حتى بصرف النظر عن تلك الشناعات كانوا بدافع من عقولهم لا يحترمون تلك التعاليم . وغاية ما في الامر أن تلك الشناعات ساعدت حملات الفلاسفة وزادتها قوة في نظر الجمهور المثقف وجعلت لهـا من التأثير ما لم يكن ليتم لولا وجود تلك الشناعات .

ان عاصفة لا تستطيع أن تهوى بدوحة مئوية السنين اذا ما كانت جذورها سالة . أما اذا كانت جذورها قد بليت بفعل الحشرات والتعفن فانها تخر بكل ما عليها (١) .

ذلك هو تاريخ الصرح الفلسفى للاخلاق المسيحية . لكن كيف استطاعت تلك الأخلاق أن تتمالك أمام عقل يتكالب عليها فى ازدياد مستمر متواصل ؟ على حين كانت قداستها لا تستند الى قوة البراهين بقدر ما تستند الى سلطان القرارات الأخلاقية ذات التاريخ البعيد التى يخيل للعقل ، بسبب تطاول الزمان عليها ، ان لها من تلك البراهين ما يبررها ؛ ذلك السلطان الذى كان يتأرجح فى هواء العاصفة التى أثارها تفسير العهد القديم ، وشناعات الكازويستيك .

---

(١) يشبه المؤلف التعاليم اليهودية ـ المسيحية بتلك الدوحة . ثم يعجب كيف استطاعت تلك الدوحة الصمود لتلك العواصف مع أن سندها كان واهيا من ناحية العقل ؟ ان ثباتها طبعا يرجع الى أن لها مبررات طال عليها الزمان والناس يعتقدون أن لها حججا ومبررات وفى هذا ما أعانها على البقاء لان العقائد المأثورة لها سلطانها .



الأخــــــــلاق في الفلسفة الحديثة

منذ اللحظة التي راى الفلاسفة فيها صرح الأخـلاق الدينية المأثورة بتقلقل ، بدأوا بأنفسهم مترددين بين طريقين :

١ ــ احداهما أن يكشف في الأخلاق عن أساس مقنع ، واضعين بناءه على أساس علمي بعيد عن كل فلسفة ميتافيزيقية .

٢ ــ ان تعتبر مسـألة الاســاس الأخلاقي مسـألة قد رثت واصبحت عتيقة غير صالحة وأن يتخذ بازاء الأخلاق وضع هو بكل ما فيه جديد .

ومن هنا نشـأ نوعان من البحث مختلفان في الحقيقة اختلافاً بينا ، في نظريات الأخلاق وفي طبيعتها وفي قواعدها .

وسنجرى هنا على اصطلاح لغوى كان الأستاذ (ليفي برول) اول من استعمله ، مجردين لفظه من كل معنى سيىء ، فنسمي المذاهب الأولى « ما بعد الاخلاق في الفلسفة الحديثة » كما تسمى الأخرى « المذاهب المنشقة » .

مابعد الأخلاق فى الفلسفة الحديثة

عندما ترى الانســانية نفسها فى حـاجة الى التجـديد فانها تحاول دائما ــ على التقريب ــ ان تجـدد ما كتب له الرواج من قبل . وتلك ظاهرة بارزة فى تاريخ الفن ، كما أنها ليست اقـل بروزا فى تاريخ الأخلاق .

ولمـا نال الفلاسفة من سأم فى مذاهب العصور الوســطى ، رأى الكثيرون منهم أن يرجعوا الى وجهة المذاهب القديمة ، ولذا بدأوا يفكرون فى (الخير الأعظم) ، ويحاولون تجديد فكرته بتحليل الآمال الانسانية وأن يستخلصوا من ذلك نتائج منطقية لما يجب أن تكون عليه الحكمة والفضيلة .

وقد بدأت فعلا هذه الحركة ترتسم فى الأفق منذ القرن ١٧ م عند بعض أولئك الفلاسفة الذين ، وان لم يكونوا قد زهدوا فى الميتافيزيقا ، فانهم شادوا أعظم المذاهب ..

مذهب ديكارت

وخير مثال لهذا يتجلى فى صنيع (ديكارت) . لقد كان يعتبر الاخلاق اطيب ثمرة لدوحة الفلســـفة التى تكون الميتافيزيقيا جذورها ، وتكون الفيزيقيا جذعها. ولكنه كان ، ايضا ، يعتقدان تلك الثمرة لا يمكن أن ينال جنــاها الا اخيرا . ولعــل ذلك الاعتقاد ، وحده ، كان السبب فى أنه لم يضع فى الأخلاق اى مؤلف كامل . وعلى كل حال ، فقد كتب الى (كانيت) أن افكاره فى هذه المسألة جد مرتبة . واذن ، فنحن نعرف أفكاره تلك ، فى بعض نواحيها ، من كتابه ا (مقال عن المنهج) ، ومن مقدمة كتابه : (المبادىء) ، ومن مراسلاته الى الملكة (كريستين) والأميرة (اليزابث) . ان تلك الأفكار مشوبة بعناصر قديمة : الخير الأعظم هو (الســلام الروحى) . ومع أن ديكارت يعتقد أنه قد استمد بعض أشياء من (ارسطو) و (إبيقور) فان هذا الســلام الروحى لا يختلف ، فى نظره ، عن اللاحساسية الرواقية . ولقد كان ديكارت) يعلم الأميرة (اليزابث) فن استشعار هــذا الســلام الروحى . وان مقــارنة النصوص المختلفة لتدل على أن مذهبه الأخلاقى مستمد ، فى بعض نواحيه من تعاليم (ابيكتيت) .

انها العواطف هى التى تعكر صفونا . انها هى التى يجب أن نعرف كيف نسوسها . واذن ، فنحن نملك ، بازائها ، وسيلتين للعمــل :

ان تاخذ البدن ببعض المطهرات او الأدوية المناسبة، وان نطبق، فيما بقى ، القواعد الرواقية : فمن اجل ذلك نحتفظ (بارادة قوية لعمل الخير) ، وما ناحية اخرى نعرف كيف (نضع رغباتنا في وفاق مع الأشياء حينما لا نجد قـدرة على وضع الأشـياء وفق رغباتنا). ان السلام الروحى هو رهين بذلك الثمن. وانه لمن المؤكد ان (ديكارت) كان جد عصرى حين كتب : « لو أنه ممكن ان نعثر على بعض وسائل تصير الناس ، على العموم ، احكم وامهر مما كانوا الى اليوم ، فانى أعتقد أن أفضل طريق لذلك انما هو طلبها بالبحث في الطب » .

ولكنه يبدو قديم النزعة جدا عندما يدعونا لأن نعتبر (كل الخيرات الخارجية كأشياء بعيدة عن سلطتنا) ،وأن ننظم رغباتنا بطريقة أن لا نرغب فى شىء لن نحصـل عليه ، وفى النهـاية ان « نتخلص هكذا من مملكة الخير الدنيوى » .

وعلى كل حال ، نرى (ديكارت) فى طيبته ، وفى رواقيته ، نائيا عن وجهة النظر المسيحية المأثورة .

مذهب سبينوزا

انه لمن المؤكد أن ليس من اجل الزهد فى كل ميتافزيقيا اسس (سبينوزا) أخلاقه على تلك الصورة التى اختارها . ولكنه ، حقاء اصدر على الميتافيزيقيا المسيحية حكما صارما .

انه قد اتخذ السبل التى سلكها من قبله الأخلاقيون القدماء : ان الشيء الوحيد الحرى بالطلب هو ، فى رأى سبينوزا السلام الروحى ، السلام الداخلى المتزن المشوب بالغبطة . ان ما يمكن أن ينال به ليس هو الطب ، وليس هو تنظيم العواطف بالارادة الحرة. انه ايماء الذكاء نفسه ، أن الادراك والارادة ليسا شيئين مختلفين . انهما شيء واحد يعبر عنه باسمين مختلفين . أن السير من النوع الاول من المعرفة الى النوع الثانى ، ثم من النوع الثانى الى النوع الثالث ، ذاك هو الارتفاع من وهدة الضلال الى الحقيقة الجزئية ، ومن الحقيقة الجزئية الى الحقيقة الكاملة . انه بنفس هذه الدفعة تتحقق السيطرة على القلب رويدا رويدا . فى أول درجات المعرفة يكون المرء متأرجحا بأمواج العاطفة . وفى الدرجة الثانية يعود حذرا ، وموطأ الأكناف ذا نزعة اجتماعية .

أما فى الدرجة الثالثة فانه يصل الى الغاية من الغبطة وراحة الضمير وما ذاك الا لأن معرفة الدرجة الثالثة تمنح المرء الادراك الصحيح الذى يجب أن يطل منه على الكون . انها تبرهن له على انه لا يوجد الا جوهر واحد : الجوهر الالهى المتحلى بما لا يتناهى من الخصائص التى هى فى ذاتها لا تتناهى ، والتى لاندرك منها سوى صورتين : الامتداد والفكرة . انها تبرهن له على أن الله ، وهو جوهر كل شيء وعلته ، لا يعمل شيئا لغاية ؛ وان ما يوجد لا يوجد الا فيه ، وكل ما يوجد انما يوجد بالفاعلية

الضرورية لذاته . كل ما يوجد اذن فما يمكن أن لا يوجد . انها تعد المرء هكذا لأن يربط ، بكشف نفساني باطني ، كل ظاهرة كونية بهذه العلة الأولى التي يتعلق بها كل شيء بالضرورة .

انها تطرد من ذهنه كل فكرة للصدفة ، أو الامكان ، أو حرية الارادة . انها ترى الانسان كل شيء (متجليا في مظهر الخلود) .

وليس يلزم أكثر من هـذا الامداد الحكيم بتلك الطوبى التي ينشـدها .

ولقد فهم ذلك جيدا (ديكارت) والرواقيون :

أن الذي يعكر صفو الانسان انما هو عواطفه من حب . وبغض، ورجاء ، وخوف ، ومع ذلك فالعواطف لها علاج . فاذا ما وجدت اية عاطفة عند المرء ، فعليه أن يشتغل بالتفكير في طبيعتها ، وأن يجد في تحديدها ، وان يستخلص السبب فيها ، وأن يصرف فكره عن الموضوع الذي يثيرها ، مطبقـا انتباهه على بعض الموضوعات الأخـرى . وليدرك أن الأمـر الذي نابه لم يكن الا نتيجة حتمية لأسباب أخرى ما كان يمكن أجتناب وقوعها . وليعرض على ذاكرته سلسلة الأسباب التي لم يكن ما يثيره الا نتيجـة لها : وليصرف هكذا عاطفته بدل أن يركزها في هذا المثير . وليتذكر الموجود الأبدي الذي صدرت عنـه تلك الحالة القائمة ، وليقهر بسرور التأمل في ذلك الموجـود الخالد كل انفعالاته الأليمة . وليستحضر الحـكم الأخلاقية ذات الفـــائدة المحققة التي ترد على انفعالاته . ذاك هو ما يهدىء ثورات نفسه . ذاك هو ما سيحقق التوازن الروحي .

وهاك ، بالضبط ، السبب في ان الدرجة الثالثة من المعـرفة تحرر المرء من عواطفه وتمنحه السلام الروحي .

لنفرض ، رغم التحريف التاريخي ، أن (دون دييج) كان من اتباع (سبينوزا) أكان ، تحت التأثر بالاهانة يسل سيفه ؟ أكان

يسائل ذراعه هل هى ضعيفة ؟ أكان يســأل (رودريج) هل له قلب ؟ (١) كلا . ان الاهانة التى وقعت له كانت بعمل المعــرفة الملهمة ، ستسند الى الله ، الجوهر اللانهائى والعلة الضرورية لكل شىء ، والذى عنـد تصـدر المتلاحقـات الدائمـة من الصـور المحدودة للخليقة .

انه كان سيفكر فى تحديد هذا الغضب ، وفى تحديد الشرف ، وفى هذا أول ماء بارد ينصب فوق نار غضبه .

انه كان سيتخيل عينى (شمين) الجميلتين ، وقوة (رودريك) الرقيقة ، انه كان سيبتسم لصورة أطفاله الصغار ، وتلك تسلية مفيدة لقلبه .

انه كان سيســند الصفعة التى اصابتــه الى النظام الذى لا دافع له : انها حلقة صغيرة من سلسلة لا نهائية للعلل والنتائج التى يجب أن تظهر على مسرح الكون ، دون أن يكون فى المستطاع تغيير الصورة التى ظهرت بها .

انه كان سيقبلها كما يقبل العقــل أن الطفل لن يكون له سوى خصائص طفل قبل أن تكون له خصائص رجل . ان غضبه كان سيتوزع على كثير من الأسباب حتى لا يلبث أن يتبخر .

انه كان سيتذكر اخيرا تلك الحكمة القائلة : (لن نقهر الغيظ بالغيظ بل نقهر الغيظ بالحب) ، فيقدم للصفعة خده الآخر ، ومن هنا يكون الفضل كل الفضل لهذه المعرفة ، حيث يجىء على أثرها الهدوء والفصح .

لكن ليس هذا كل شىء : انه بالصعود فى سلسلة العلل فان الله هو ما سينتهى اليه كل تفكير .

---

(١) دون دييج و رودريج من شخصيات مسرحية كورنيى (السيد) .

واذن كل من يتفكر فى الله فانما يتفكر فيه بسرور .

أليس الله هو المفتاح الذى يسهل ادراك كل شىء ؟ وادراك كل شىء ، أليس هو أعظم اللذات العقلية البـاهرة ؟ وكيف ، اذن ، بتفكرنا فى الله هكذا ، لا نحبه بكل روحنا ؟ ألسنا نحب كل موضوع تحمل الفكرة الينا منه سرورا ؟ واذن ، أليست اللذة التى تقارن فى نفوسنا فكرة الله هى أعظم اللذات قاطبة ؟

وها هو ذا السر فى أن (دون دييج) الذى من أجل صفعتـه حقد ، وغضب ، وبارز ، وقتل ، وأوجد البؤس والشقاء ، لو كان سبينوزيا لما بدا عليه سوى الصفاء والسلام الروحى .

اذن لا حاجة بنا أن نفكر لماذا يكون الناس جد تعسـاء ؟ انه لأن السواد الأغلب فيهم لم يصل الى الدرجة الثالثة من المعرفة ، ان هـذا الفريق يعيش دائما بفكرة تقليـدية ، وبجهالات يحسبها علما . ذاك لأنهم لا يعرفون أن ينظروا الى الأشـياء فى وضـعها الحقيقى ، ذاك لأنهم لم يحـذقوا فن الصمود لكى يحيطوا بتلك الصغائر الانسانية التعسة . ذلك لأنهم لم يتمرسـوا بتلك العادة المحررة : عادة التأمل فى كل شىء ، وان كان صفة .

مذهب كهذا مذهب جليل الشـأن ، ولكنه موضع الشكوك ، فى نظر الفلاسفة العصريين ، شأنه كشأن الالهيات التى تحرر منها (سبينوزا) . أليس اليقين الذى يفكر فى استمداده من الضرورة المطلقة الملازمة للاشياء هو الذى يمد الحكيم السبينوزى بأصفى ما يبدو من تسامحه واتزانه ؟

لكن هذه الضرورة كيف يمكن البرهنة عليهـا بدون برهان من الميتافيزيقا التحكميـة ؟ وأية ميتافيزيقا تحكمية تستطيع يوما ان تبرر قضاياها بطريقة لا تتقبل النقض ؟

اخلاق المنفعة :

لقد تأثر مفكرو القرن الثامن عشر خطى الفلاسفة القدماء ، ولا غرابة فى ذلك اذا لاحظنا الحقائق التى شرحناها آنفا . فهم لم يحجموا عن بعض افكار لا تثبت على النقد لتلك التى رأيناها هنا لسبينوزا . انهم لم يريدوا أن يجشموا انفسهم عناء التأملات التى لا تؤمن غوائلها ، كما فعل سبينوزا ، بل كانوا يأملون ـ فى انجلترا كما كانوا يأملون فى فرنسا ـ الوصول الى الغاية بأيسر كلفة . انهم كانوا يدعوننا الى نسيان الميتافيزيقيا وهواجسها ، لكى نتجه الى شيء بسيط : الى المنفعة على شرط أن تفهم جيدا .

وقد ورد فى كتاب « ديدرو » الذى رد به على كتاب « هلفسيوس » المسمى « الانسان » أ

« اننى مقتنع انه حتى فى وسط مجتمع سيىء النظام كهذا الذى اعيش فيه ، حيث الرذيلة الناجحة تلقى الأعجاب غالبا . والفضيلة المخفقة تقريبا على الدوام تثير الضحك ، اننى مقتنع كما قالت بأنه ليس ثمة وسيلة للظفر بالسعادة أفضل من أن يكون الانسان خيرا ، ذاك فى نظرى هو اهم ما يجب أن يكتب من المؤلفات وأحسنها قيمة » .

ويضيف (ديدرو) الى هذا انه كان يملك الوسائل اللازمة لعمل كتاب فى هذا الموضوع . ومع ذلك لم يجسر على أن يخرج مثل هذا الكتاب الذى كان يحلم به الى هذا الحد . ذلك لأنه ، كما يقول ، كان يخشى ان يظهره ناقصا وأن يفسد بذلك أعظم الحقائق واقدسها .

وهذا الكتاب الذى لم يستطع (ديدرو) اخراجه قد حاول اخراجه فلاسفة من الانجليز فى القرن ١٨ م وطائفة من الأخلاقيين الانسيكلوبيديين .

دولباخ وبعض المنفعيين

ونجد كتاب (دولباخ) المسمى (الاخلاق العـامة) يلخص ويكمل احسن ما جاءوا به من حجج .

وهل ندهش لكتاب كهذا ، اذا ما تذكرنا المحاورات المألوفة حيث كان « ديدرو » و « دولباخ » يخوضان معا ويتنافشان فى مواضع يبديان فيها الانسجام وروح التعاون الحقيقية ؟

كل انسان لا يرغب ، قط ، الا فى سعادته الخاصة . وتلك الحقيقة قد اعلنها جميع الفلاسفة القدماء ؛ وفلاسفة الالهيات فى العصور الوسطى لم ينتقصوها : اليس رجاء السعادة فى دار اخرى هو ما زينوه لعيون المؤمنين ؟ أليس هو دعامتهم التى اسـتندوا اليها لحمل أولئك المؤمنين على الفضيلة .

ان هذا لابعاد فى البحث وراء شيء هو فى قبضـة اليـد . ان التروى فى السعادة الدنيوية وأسسها لكاف عن سواها .

لكن ما هى هذه السعادة ؟

ان الأبيقوريين كادوا يكونون قد فهموها :

ان الفرد ليملكها منذ اللحظة التى يتم له فيها اعظم قدر من اللذات ، واقل قدر من الآلام ، وان تحصيل الأولى وتجنب الأخرى ليهبنا الفن الذى نعيش به سعداء .

ان بعض الناس يعتقدون أن السعادة هى أن نندفع بشراهة على كل لذة عارضة وانهم ليخدعون أنفسهم شر خدعة .

قد توجد لذات عاجلة تنطوى على آلام آجلة ، وآلام عاجلة تنطوى على لذات آجله .. يجب أن نتحاشى النوع الأول ونختار النوع الثانى ، يجب العمل من اجل المنفعة . لكن بعد ان (نعرف جيداً) هذه المنفعة .

من أجل ذلك ، نضع قاعدة : وهى ان نعنى بالنظام فى حساب اللذات والآلام .

والنظام عند (دولباخ) ليس هو النظام عند (مالبرانش) . انه لا شىء فيه من النفوذ العلوى ولا من الميتافيزيقا ، انه بكل بساطة هو (الطريقة التى بها يساهم كل جزء من كل ، فى تحصيل الغاية التى ترسمها له طبيعته) فمثلا نرى النظام يسود فى الجسم الحى حينما تؤدى جميع الأعضاء فيه وظيفتها باعتدال وانتظام . ويسود كذلك فى جسم اجتماعى حينما تؤدى جميع اجزائه المختلفة الأعمال الضرورية المتبادلة لخير المجموع ، وعندما تلك الاسس يظهر الخلل عند الفرد ، والخلل فى الجمعية . والخلل هنا معناه المرض . وتلك اعتبارات رئيسية فى نظر (دولباخ) .

وهاك السبب فى تخير اللذات والآلام : ان اللذة ليست لذة حقيقة الا اذا اتفقت مع النظام . اما اذا كان طلبها مفسداً لهذا النظام فانها تكون شرا . وبالتبادل يمكن ان ينقلب الألم خيرا . انه يكون خيرا عندما يتعين تحمله اما لحفظ النظام او لاقامته من جديد .

واذن فقد كان سقراط على صواب ، كما يردد ذلك (دولباخ) : ان السعادة ليست تكثير اللذات (بضرب من الأفراط الجنونى) . انها تكون فى الاعتدال . انها لا تستدعى غير شىء واحد : نسبة عادلة بين الرغبات وبين الحالة التى يكون فيها (الراغب) . وقد كتب (دولباخ) : « وكلما كان للناس رغبات تعذر عليهم أن يصيروا

سعداء . ان الهناءة توجد في التناسب بين الرغبات والقدرة على اشباعها » . والأساس الحقيقي للسعادة انما هو هذا : (لا رغبة الا في حدود القدرة) .

ماذا نستخلص من ذلك ؟

(قبل كل شيء) لا سعادة بدون هذا الاعتدال الذي مجده (سقراط) من قبل ثم الأبيقوريون والرواقيون من بعده ، والذي اعتبره (مونتيني) فوق كل شيء والذي فيه تغنى (لابروير) بأغنية فريدة . الحكماء اذن ، هم الذين ينظمون رغباتهم .

وبعد ، فان (دولباخ) سيحددها بسهولة : لا سعادة ممكنة ما لم يساهم المرء في سعادة الأغيار : ان الجهل وعدم التبصر ، هما السببان الوحيدان اللذان يمنعان المرء من ادراك الرابطة بين سعادته وسعادة من يحيطون به . أن طرد هذا الجهل ، واكمال ما يجب ان يعمل أو يترك لحفظ الفرد كيانه وعيشه سعيدا في الجماعة لهو الجهد الواجب على الأخلاقي . ولأجل براءة ذمته ، دعا (دولباخ) قراءه الى أن يتأملوا في ثلاثة أنواع من الأدلة :

ان كلا منا يملك ضميرا أخلاقيا . وهذا الضمير ليس حاسة فطرية ولا طبيعة الهية ، ولا حسا أخلاقيا ممتنع التغير . انه ليس الا ثمرة تخلقها التربية ، ولكنه سريع النمو جدا عند كل فرد بسبب التأثيرات التي يطبعه المجتمع بها . واذن نهذا حق : ان الضمير يدفعنا الى احترام الآخرين ومعاونتهم . وهذا جد متحقق أيضا : اننا عندما نعصى هذه المقررات ، فاننا نحس منه بتأنيب جد أليم ، أما عندما نطيعها فاننا نشعر ان لنا عند أنفسنا موفور الغبطة .

ان الضمير الطيب هو مكافأة الفضيلة : انه يقوم على الثقة في ان أعمالنا يجب أن تمنحنا الاعجاب والاحترام ، والمحبة من الناس

الذين نعاشرهم . كيف ندهش ، اذن ، لهذا ؟ ان الضمير الطيب هو أحد العناصر الأساسية للسعادة. هل يعتبر غير مقنع أن يعيش المرء بريئا من اللوم ، وأن يستطيع ، فى كل لحظة ، ان يستعيد ذكرى الخير الذى أسداه الى اشباهه ، وأن لا يجد فى سيرته الا جميع الطيبات التى له بها الحق فى أن يعجب بنفسه ؟ اما الضمير الخبيث فانه ، على الضد ، يفسد حتى اللحظات السعيدة . (ان الشقى لا يستطيع أبدا ، أن يتمتع بسعادة صافية فى الدنيا). ومن هنا تبدو النتيجة التى عبر عنها (دالمبرت) فى عبارة بليغة (ان المبدأ الأصفى للفضيلة هو اذا لم أكن مخدوعا ، الرغبة فى أن يكون المرء راضيا عن نفسه : وهل تلك الرغبة الا نتيجة للأنانية بمعناها الصحيح ؟)

لو لم يكن شيء بعد هذا من الحجج لكان فى هذا الكفاية . ان (جان جاك روسو) مع كونه انخدع فى الأصل الحقيقى للضمير، قد كان على حق فى قوله : (ان السعادة تغادر المرء بمجرد أن يرتكب الاثم) .

ولكن هذه الحجة ليست الوحيدة . فان المرء لا يمكن أن يعيش الا فى الجماعة وبها .

واولئك الذين تخيلوا حالة للطبيعة يوجد فيها الفرد مستقلا انما تصوروا حلما . (انه ليس الا بطريق تجريدى أن يتصور أن الفرد يمكن أن يوجد فى حالة عزلة تامة مجردا من كل علاقة تربطه ببنى نوعه . وهذا الذى يسمونه الحالة اللاطبيعية لن يكون الا ضد الحالة الطبيعية) . انه بالانعزال عند كل هيئة اجتماعية يكون مصير الفرد الانسانى أن يتلاشى فى تعاسة . أيمكن أن يبقى قليلا ؟ ربما ، ولكنه لن ينسل . وبهذا ينتهى نوعه الى الانقراض .

انه ليس الا من الجماعة أن تستمد الانسانية حياتها .

ولكن الجماعة لن تكون ممكنة الا ببعض الشروط . وقد فهم (هوبز) ذلك جيدا .

نظرية العقد الاجتماعي

اذا كان لجماعة ان توجد ، فما ذاك الا بفضل عقد اجتماعي يتقرر بين أعضائها . فاذا كان مصير ذلك العقد الاطراح والاهمال فان الجماعة تتمزق ويصير افرادها ثم أعقابهم الى الزوال . وما العقد الاجتماعي هذا ؟

انه عند (دولباخ) : (مجموعة الشروط المنطوقة أو الملحوظة التي بمراعاتها يتعهد كل فرد من اية جماعة للآخرين منها بأن يعمل على خيرها ، وأن يحترم ، من أجلهم ، واجبات العدالة) . ذاك هو مجموع (الواجبات الذى تفرضه الحياة الاجتماعية على من يعيشون معا لفائدتهم العامة) ومن هنا ينشأ أصل الخير والشر ، والعدل والظلم وما يحددهما .

ان الالتزامات الأخلاقية (ليست مؤسسة ، قط ، على عقود مبرمة بين الناس ، ولا على ارادات وهمية لكائن فوق الطبيعة . بل على العلاقات الخالدة التى لا تتغير والتى توجد بين أبناء النوع الانساني الذى يعيش فى جماعة ، والتى سيبقى ما بقى الفرد والجماعة) . انها (الضرورة الدافعة لأن يعمل المرء أو يجتنب بعض الأعمال ، مراعاة للخير الذى يبحث عنه فى الحياة الاجتماعية) . ان أى فرد يكون قد فهم هذه الحقائق ووزنها سيفهم هذا بجلاء ! اذا كان يهتم تماما بمنفعته الشخصية فعليه أن يظهر بمظهر العدالة والخيرية . اما أن يضر بالآخرين ، فليس ذلك الا مخاطرة وطيشا وجنونا . لأن عمل الفرد ضد الجماعة ، ليس ، فى نظر المنطق الصحيح ، الا عملا ضد نفسه .

وهنا يتمم (دولباخ) هذه الاعتبارات بحجة منحطة وسوقية وأجدر بمطابقته لاعتبارات (هلفيثوس) : أن هناك خيرات نتمسك

بهـا على الخصوص . كحب الآخرين ايانا ، واحترامهم وعطفهم :
والشهرة التى تنالنا منهم ، من كل ذلك نحن نجنى أشهر اللذات .
واذن ، ما الذى يحصل لنا هذه اللذات ؟ وما الذى يسلبنا اياها ؟
ان التجربة تجيب أن الفضيلة هى التى تحققهـــا ، وان الرذيلة
هى التى تقضى عليها .

ومن هنا نصل الى نتائج جـديرة بالذكر : (يجب أن لا نعتقد
أن الفضيلة تضحية شاقة على حساب منافعنا ، فانه لا أحـد
يعرف جيدا كيف يحب نفسه الا ذاك الذى مارسها) . (انه ليس
سوى رجل الخير ، ورجلُ العقل ، والرجل النافع للاغيـــار ؛
يستطيع أن يقول اننى أحيا) .

ان كتاب دولباخ (الأخلاق العامة) هو تقريبا أفضل المرافعات
التى أبرزتها الفلسفة لصالح مذهب المنفعـــة الشخصية ، وماذا
اضاف اليه ، فى الحقيقـــة ، أولئك الفلاســـفة الانجليز الذين
لا ينسى مجهودهم كلما وضع نظام هذا المذهب موضـع البحث :
(جرمى بنتام) ، و (جون استيورات مل) ؟

مذهب بنتام ومذهب مل :

ان كتاب (الديونتولوجيا) لم يظهر الا بعد موت بنتام سـنة ١٨٣٤ م . وان بنتام ليبدو ، فيــه ، متفقا تماما مع النفعيين الذين تقدموه على هاتين الحقيقتين :

١ ـ كل فرد لايرغب الا فى سعادته الشخصية .

٢ ـ السعادة هى تحصيل اللذات ، وتجنب الآلام .

اما خطته الأخلاقية فهى ، بالتالى محددة بوضوح .

وانه لغير ذى جدوى أن نكلم بنى الانسان عن واجباتهم ، ان ذلك لمستهجن ، تلك الواجبات التى لايهتمون بهـا ، بل يبتعدون

عنها فى اصرار . أن الواجب هو السير على غير هذا السبيل : يجب أن نرشدهم الى الطريقة التى ينالون بها تلك السعادة التىتحوى من السرور ما يميلهم نحوها ، وما لا يملكون معه الا أن يميلوا بكل ما فى طبيعتهم من قوة . ومن هنا كان اسم الكتاب (الديولتولوجيا) : علم ما ينبغى عمله ليس لأنه يجب ، بل لأن الانسان انما هو انسان . ولأنه من طبيعة الانسان ، بسبب أنه انسان ، أن يطمح الى ما هو مجبور بطبيعته على أن يطمح اليه .

وان المسألة التى يعرضها (بنتام) لهى بعينها المسألة التى عرضها (دولباخ) . ما السبيل الى توفير أكبر نصيب ممكن من تجنب الآلام بقدر الامكان ؟ يتفق (بنتام) هنا مع (دولباخ) على مبدأ الحل . أنه لخطأ أن يهجم المرء على اللذات ، بدون تبصر ، وبدون تخير ، بل لكى يسلك الانسان سلوكا حسنا ، يجب عليه أن يعد حسابا للذات والآلام ولقيمها النسبية . يجب أن يكون قائد المرء فى حياته (حساب اللذات) . ولنتبصر ، بهذا الاهتمام ، اللذات ، والآلام : انها تختلف بعضها عن بعض فىعدة نواح . يوجد أولا من اللذات لذات أقوى أثرا من سواها . وطبيعى لما كانت هى الأفضل فانها لاجدر بأن تطلب ، كما أن الآلام الاشد جديرة بأن يبتعد عنها بعناية أكثر من سواها .

ويوجد أيضا ، لذات وآلام أطول أجلا ، واقرب حدوثا ، وآكد وقوعا من سواها . ومن الطبيعى أن تكون اللذات الأفضل هى الأطول والأقرب ، والآكد . اما الآلام فتكون أقل رهبة اذا كان ذلك كله فيها على أقل درجة .

ولنتامل ، الآن ، الأعمال التى تنتج لذائذ ، والاما ، فى أبعد نتائجها . ان هناك بعض لذات غير صافية : تلك التى تثير ردحا من الزمن آلاما اكثر او اقل حدة . وهناك بعض آلام غنية بالفوائد : تلك التى تكون نتائجها البعيدة طيبة الثمرات . مثلا : السكر لذة غير صافية . العمل الم غنى بالفوائد .

واللاحظة تشعرنا بالعنصر الاخير فى التقدير : الامتداد فى اللذات والآلام . ان رقة الشعور تربطنا بامثالنا كما راى ذلك (آ. سميث) . اننا نتالم لرؤية من يتالم . ونسر برؤية من يسر . واذن ، فان بعض أعمالنا تثمر لنا وحدنا اللذة ، او الالم ، وبعضها قد يكون سببا فى ايجاد تلك الحالات لنا ، أو لجماعات سوانا كبيرة كانت أم صغيرة . فكيف نهمل مثل تلك الظاهرة فى حسابنا ؟ ان رقة الشعور تزيد فى لذاتنا وفى آلامنا .

ان حساب اللذات يجب أن يدخل فيه كل هذه المسلمات . فاذا هو فعل ، فانه سيستخلص حقيقة أخلاقية يعتبرها (بنتام) قطعية : (ان التبصر يؤدى الى الرعاية) ، وبعبارات أخرى ، نقول أن الحساب الدقيق لمنفعة المرء الخاصة ، يبرر فى كل حال ، مسلك كل من يلتفت فى عمله مبدئيا الى مراعاة السعادة العامة . لكي يعيش المرء سعيدا فليس له الا وسيلة واحدة : ان يكمل المرء كل عمل منقوص ، وأن يؤيد كل عمل خاص او عام بحيث تكون نتيجته وغايته تحقيق (أعظم قدر من اللذات لأكبر عدد من الناس) .

مذهب مل :

ولذا لم يضف (جون ستيوارت مل) الى هذا ، فى الحقيقة ، الا شيئا واحدا . أن (بنتام) قد أهمل ، فى حساب اللذات عنصرا أساسيا . ذلك انه نسى ان اللذات لا تختلف فقط فى الكمية ؛ وانما تختلف أيضا فى الكيفية . هذا معلوم (فلأن يكون المرء سقراط الساخط خير له من أن يكون خنزيراً راضياً) . وذلك لأنه كما توجد لذات رقيقة وسامية ، كذلك توجد لذات غليظة وسوقية . وقد يفضل بعض الناس لذة واحدة سامية على عدة لذات غليظة . ولنكمل ما قاله (بنتام) فى هذا المقام .

لكن يقال : كيف يمكن تقدير هذا السمو النسبى فى اللذات والآلام ؟ ويجيب (ستيوارت مل) انه يوجد فى العالم (ناس خبراء)، أولئك الذين أتيح لهم أن يفهموا بتجاربهم الشخصية ، وان يقارنوا لذات مختلفة . مثلا : نجد ناسا عاشوا فى الضعف الخلقى لهذا العالم ، ثم انغمسوا أخيرا فى طهر الفضيلة وصاروا قديسين . أولئك من الخبراء ، لأنهم بالقياس عرفوا الفرق بين اللذات الفاضلة واللذات المنحلة . ومنهم (القديس أوغسطن) و (بسكال) . واذن فعلينا ان نستشير هؤلاء الخبراء . انهم جميعا متفقو الرأى على أنه يوجد بين لذاتنا لذة لا يتناهى سموها . تلك هى الرضا الأخلاقى كما يستشعره ضمير مطمئن . ومن بين آلامنا يوجد ألم على الخصوص شديد القسوة ، انه ألم تأنيب الضمير .

ان النتيجة لن تتأخر طويلا : كل انسان يريد أن يكون سعيدا . كل انسان عليه أن يستعد لكى يكون دائما بمنجاة من تأنيب ضميره وأن يحتفظ بضمير مطمئن ، فاذا ما تحقق هذا الاحتياط فليس ثم

من سبب لحرمان المرء نفسه من اية لذة توجد ، ولا سبب يحول دون تحاشى أى ألم ممكن الاجتناب .

والسير على هذا النمط معناه حساب الحياة . ولقد كان القدماء على صواب : ان أول الفضائل هو الحذر المستنير بالذكاء . انه يقود المرء الى ارادة أن يكون عادلا وخيرا ، اعنى فاضلا بالمعنى المألوف للكلمة .

وانه لمؤكد ، أن هذه المؤلفات لهـا مذاقها الخاص وبرودها الاخلاقى الانجليزى المطمئن ، الأمر الذى ينقض كتاب (دوبناخ) (الأخـلاق العالمية) . لكن أمن أجل هذا هى تختلف عنه بطريقة محسوسة .

كل هاتيك المذاهب التى تختلط فيها العقلية القديمة بالميـول الانسـانية العصرية تبدو ، على التحقيق ، ذات روعة . ولكنها ، مع ذلك قد أثارت عاصفة من الغضب . وفى الحقيقة اذا كانت هذه المذاهب غير قابلة للنقض كلية ، فان الأخلاق ستؤسس على أساس مستقل عن الدين . وفى هذا صدمة قاسية لأولئك الذين يدافعون عن هذه الناحية (١) ، لافتين الانظار الى أن الأخلاق بدون الدين ستكون ميتة .

ومن هنا نشبت حرب عوان ، فى الأخلاق الدينية المأثورة ، وفى مذاهب التوفيق الروحية ، ضد مذهب المنفعة . ومن هنا أيضـا ثار رد منظم فى سموط من النقد ، بينها من ناحية قيمتها اختلاف ملحوظ .

وقبل كل شىء علينا أن نعرف كيف نفهم هذا : انه مهما يكن خصوم مذهب المنفعة الشخصية من قوة المعارضة ضد مبادئه ، فانه يحوى عناصر للحقيقة لاجدال فيها .

---

(١) تأسيس الاخلاق على الدين .

ولنتأمل ، فى الحقيقة حال الأفراد المعتدلين المثقفين فى العالم المتمدين . اولئك بطريق الوراثة ، وبطريق التربية ، قد تم لهم ضمير اخلاقى حساس . فاذا كنا لا نفكر الا فيهم وحدهم فلا شيء يكون أتم ضبطا من قواعد أولئك المنفعيين . وفى الحقيقة ، نجد الأفراد الذين تكون ضميرهم بالتربية الطيبة يحسون ، تماما، بتأنيبات ملهبة عندما يعصونه . كما أنهم يشعرون ،جيدا ، بسرور سام وعميق ، عنـــدما يحسون بتجردهم من الأدناس الأدبيـــة والمادية . واذن بالنسبة لفرد كهذا ، كيف لا تكون الفضيلة حسابا طيبا ، والرذيلة والاثم حســابا مشــئوما ؟ انه اذا كان لا ينفـــذ الضرورى لكى يقره ضميره ، فانه سيكون أولى الضحايا لسلوكه واوفرها المــا .

وان هذا ليس حقـــا فقط بالنســبة لأولئك الذين تحكمهم ضمائرهم . انه كذلك ، عند أولئك الذين أوجدت المدنية والثقافة عندهم بعض استعدادات ظاهرة من رقة الشـــعور . ان هؤلاء يتألمون كثيرا اذا ما رأوا أو تذكروا آلام الأغيـــار الى حـــد انهم يتجنبون المساهمة فيهـــا ، بل انهم يعلمون ما يمكنهم للتخفيف عنهم ، كما أنهم يكونون جد ســـعداء لســعادة الآخرين ، حتى ليحترمونهـــا حين توجد ، ويجتهـــدون اذا لم توجـــد فى أن يوجـــدوها .

ان العناية بابراز مثل هاتين الحقيقتين لعمل جليل القيمة .

وأن خصوم مذهب المنفعة كثيرا ما ينسون هذا : ان مؤلفى هذه المذاهب ليشعروننا بانهم كانوا ذوى روح طيبة . ان خطأهم الأساسى ليس فى أنهم اعتبروا انهم سيكونون تعساء اذا لم يكونوا فضلاء ؛ انه انما كان فى أنهم اعتقدوا أن جميع العالم سيكونون تعساء مثلهم اذا لم يكونوا فضلاء مثلهم وعلى نفس طريقتهم .

اننا نلمس هنا نقطة الضعف .

ولنسلم مبدئيا ، أن الناس جميعا ذوو ضمائر مهذبة الى حد

انهم جميعا يضعون فى المكان الاول من اهتمامهم البعد عن تأنيبات الضمير ، وأن يتمتعوا بالرضا الأخلاقى . فهل يمكن القول بأنهم جميعا سيتفقون فى نمط سلوكهم ؟ لنتذكر هنا الفصل الأول من مؤلفنا هذا . اذا كانت الضمائر الانسانية هى على التقريب متحدة على هذه القواعد الأساسية : (الزم العدالة) ، (الزم الخيرية) فهى لا تفسر هاتين العبارتين بتفسير واحد . وهل الرجل الذى يبيح تعــدد الزوجات يمكن ان يحس بتأنيب الضمير لارتكابه هذا التعدد ؟ ام هل امرأة من قبائل الهوتنتوت تحس خجلا مؤلما من اجل تجولها عارية كما ولدتها أمها ؟ ام هل يستشعر متعصب لله ضيقا اذا ماسرق او قتل نصرانيا ؟ وفضلا عن ذلك ، فاى اضطراب يستشعره ضمير امرأة عربية تفاجأ متجردة من الحجاب الذى يجب عليهــا ان تتقى به جميع الأعين ! واى بأس يستولى على نفس رجل بدائى حين يمس قدسية بعض المقــدسات عنده فتتولاه بالتعذيب آلهة الجحيم !

لكى يحقق المرء سعادته الخاصة ، يجب عليه أن يسلك بحيث يجنب آلام تأنيب الضمير ، وان يحصل على سرور الرضا الأخلاقى . تلك قاعدة سامية . ولكنها لا تحقق التوافق بين الناس الا اذا كانت ضمائرهم فى انسجام . وانا لنعلم أن ذلك غير متحقق . ويلاحظ ادهى من ذلك : كثير من الناس ، على التحقيق ، لهم ضمائر . ولكن هل للجميع مثل ذلك الضمير ؟ ان من يتأمل سلوك كثير من الأشخاص سيجد نفسه مضطرا الى التساؤل فى ذلك . هل دقة الحس بالرضا الأخلاقى وتوقع لوم الضمير امر شائع الى حــد ادعاءات المختصرات الاخلاقية ؟ ان بعض العيارين والسفاحين قد يحققون لانفسهم نصرا بأن يطعنوا بعض الناس لكى يجربوا نصــلا جديدا وقع فى أيديهم ، او بأن يلقوا الى الماء ، لكى يربحوا رهانهم ، أول امرأة يصادفونها فوق قنطرة .

وبصرف النظر عن التفكير فى هذه الأحوال الشاذة ، أليس من خوف

رجال الشرطة ، وخوف الرأى العام ، وخوف العقوبة الالهية ، هو الذى ، عند كثيرين من الناس ، يقوم مقام الفضيلة ؟

ثم الامتناع عن عمل أو تكليف النفس به لنوال الرضا الأخلاقى أو الفرار من وخذ الضمير أهو ، بالنسبة للرجل السوقى ، قاعدة ام شذوذ ؟

وما هو حق عن الضمير هو ، أكثر من ذلك ، حق عن العاطفة الرقيقة (المشاركة الوجدانية) . ان بعض الناس يسرون بسرور الناس ويتألمون لآلامهم . لكن هـل ذلك ظاهرة كثيرة الشيوع ؟ كم فى الناس من يسر فى أعماق نفسه بآلام الآخـرين ، وكم منهم لن يجدوا فى تلك الآلام الا فرصة لاشباع فضولهم ! وكم فيهم من يكون موقفهم فى ذلك على ادق تحليل ، موقف من يستوى عنـده الأمران تماما ! (١)

يجب أن لا نسير وراء الأوهام ! ان من يعمل حساب سعادته على الطريقة المنفعية ، فانه لن يجدها تتحقق فى الفضيلة الا اذا تم له ضمير أدبى كامل واستعدادات قوية من رقة العاطفة (المشاركة الوجدانية) وبالاختصار : روح اجتماعية قوية صقلت بعوامل الوراثة والتربية .

ولسنا نرى شيئا جديدا فى تلك التحديدات ، التى حاول ادخالها فى حساب المنفعة (بنتام) و (ستيوارت مل) اللذان عملا على اصلاح أمره .

ان (ستيوارت مل) ينصحنا بأن نرجع الى مشورة الخبراء والى القدوة بهم . يا اسفا ! وهل أولئك الخبراء متفقون ، أذن ، فيما بينهم على القيمة النوعية للذات والآلام ؟ لنفرض أن رجلا ذا تربية عالية حل بباريس ، ولنقده الى متحف (اللوفر) ثم الى ملهى شعبى لكى يحتسي كأسا (من رحيق مفلفل) . انه لن يتردد ، بعد

---

(١) اى لا فرق عندهم بين آلام الناس وسرورهم .

فى ان يعتبر الجمال الفنى الذى رآه فى المتحف لذة أسمى وارجح وأن اللذة التى اجتناها فى الملهى ليست الا لذة سوقية الى حد كبير . ولنفرض ، الآن ، أن زنجيا قد احضر من الكونغو ، ولنمده بدوره ، أولا ، الى متحف (اللوفر) ثم الى الملهى : فهل نظن أن تقديره لقيمة اللذات التى شعر بها سيكون هو بعينه تقدير الأول ؟ وانه ، مع ذلك ، قد صار من الخبراء . الم يوضع بين امرين مرغوبين لكى يستشعر درجتين مختلفتين من اللذائذ له القدرة على المفاضلة بينهما ؟ وانا لنخشى ان يكون (ستيوارت مل) قد اظهر نفسه ، بسذاجة ، فى مظهر المتفائل . كل امرىء ، حسبما يقول المثل ، يأخذ لذاته حيث يجدها . وكل امرىء ، فضلا عن ذلك ، انما يقيس قيمتها بمقياس التهذيب الذى اتيح له . كيف يمكن لتجربة فرد أن تحصل لنا حسابا يقاس به سلوك سواه ؟ أم كيف نجعل جلفا من الأجلاف يستشعر من نشوة الفن ما يستشعره أحد هواة الفن أمام (الجيوكنده) ؟ وكيف يمكن اشعار امرىء ذى ضمير بدائى ما يستشعره المتمدين من لذات اخلاقية يجدها فى الفخر بتضحيته ، وبعبوديته من أجل وطنه ومواطنيه ؟

اما عن قواعد حساب اللذات التى وصفها (بنتام) فهل نراها محققة تماما ، وفى كل الظروف ، للمطلب الرئيسى من المذهب البنتامى ؟ (التبصر يقود الى الرعاية (١) . هاك هو مايجب أن يبرهن عليه . ومن المعلوم أن الذين هم فى حاجة الى الاقتناع ليسوا هم الذين يملكون ضميرا مهذبا ورقة عاطفة (مشاركة وجدانية). ان أولئك مقتنعون من قبل . اما الذين هم فى حاجة الى ذلك فانما هم اصحاب الضمائر المنحطة ، والذين ليسوا منها على شىء أصلا . واذن فهل الموضوع يبدو دائما سهلا ؟

لنتذكر ، فى هذه الفرصة مثلا أخلاقيا قديما هو وان كان باليا ومرددا فانه مع ذلك لايزال محتفظا برونقه :

---

(١) أى مراعاة العدالة فى السلوك .

لنفرض أن فى الصين جابيا واسع الغنى . ولنفرض أنه شرس ومبغوض من جميع الناس . وأيضا فلنصفه بجميع النقائص مطاوعة للمشهور عنه ، وبجميع ما هو فى طبعه من ابغض صفات القسوة . ولنفرض فى أوربا صعلوكا (١) ، وحيدا فى حجرته ، ولنفرض انه مشرف على الموت جوعا ، وانه مريض مثقل بالديون ، ذو زوج واطفال يصطرخون من قسوة البؤس . ثم لنفرض أن تحت يد هذا البائس زرا كهربائيا ، وانه يعرف انه بالضغط على هـذا الزر الكهربائى سيصعق هذا الجابى البغيض الى كل العالم ، ويعرف أيضا انه لن يعلم بعمله لا الشرطة ولا أى كائنا من يكون وانه سيرث عنه فورا بلا منازعة ولا خصومة قضائية ، ثروة هائلة . ماذا يجب عليه ان يعمل ؟ أيضغط على الزر الكهربائى ؟ أم سيكون له من الشـجاعة ما يجعله يمسك عن عمله ؟

لنستشر ، هنا ، الأخلاق المأثورة . انها ستجيب بلا تردد .

ستحكم بأن قتل هذا الجابى يكون حوبا كبيرا . أن الشراح وحدهم هم الذين يختلفون تبعا لما يختارون من المذاهب . ان المثل الاخلاق الدينية يذكر هنا ارادة الله وخشيته . ان الله يأمر باحترام حياة كل بنى الانسان . انه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور . انه يجازى على الجناية دون رحمة . كما ان المثل لخلقية الواجب المجرد ليس هو بأقل ايمانا . ان العقل يملى علينا أن نحترم اشخاص الآخرين . انه يتطلب منا الامتناع عن كل قتل ، وخصوصا القتل المقترن بالأسباب الأوفر جشعا والاظهر سفالة . ان (دولباخ) و (ستيوارت مل) لهما هنا رأيهما : (انك اذا استسلمت لقصدك الحاضر فانك ستحكم على نفسك أبد الحياة بأشد تأنيبات ضميرك احراقا ، انك ستحمل الى كل مكان وشم عارك . حتى ولو كان الغير يجهل ما كان ، فانك أنت تعرفه . اما اذا كنت قد ثبت فى وجه

---

(١) الصعلوك الفقير .

تصدك فانك على الضد ، ستشعر بسرور أخلاقي لايقدر . انك ستحفظ في نفسك بانفعالات تشع بالأضواء لانك حققت عملاجميلا).

لكن لنفرض أن صعلوكنا هذا كان من أولئك الذين كانت تربيتهم الاخلاقية فوضوية . فهو لا ضمير له أو ضميره كثيف صفيق وبدائي. هو من الطراز الخشن المتعود على الفظاظة . لنفرضه الآن كان مسلحا بقائمة حساب اللذات التى ارتآها (بنتام) . ولنفرض انه ، قبل ان يضغط الزر الكهربائي ، او قبل أن يرجع عن قصده ، كان قد رتب ميزان أرباحه وخسائره . فهل كان سيجد في عملية كهذه ما يثبت ميله الى العدالة والمراعاة لكي لا يحجم عن قصده ؟ انه يقتل الجابي . وهكذا يتحصل مورد من اللذات القريبة ، المؤكدة الطويلة ، العميقة الأثر . ولن يكون العمل الذى ارتكب ممنوعا من اللذات التالية للعمل فقط ، بل انه لخصب من اللذات المستقبلة الدائمة بدوام الحياة . ان هذه اللذات لن تكون متعة له وحده ، بل لزوجته ، واطفاله ، والبائسين الذين ربما يساعدهم . بل حتى أولئك التعساء الذين يكونون قد تخلصوا من الجابى الذي يظلمهم سيكون لهم نصيبهم من هذه اللذات . ان الحاصل الحسابى هنا جد جسيم ! ثم ماذا يخشى في هذه الناحية ؟

أهو تأنيب الضمير ! لكن أى تأنيب يكون مع انه لم يقتل الارجلا شريرا ؟ ولنفرض أن شخصيتنا هذه تمتنع عن قتل الجابي . انه ربما يستخلص من الامتناع لذة وقتية من الرضا الأخلاقي أو من كبريائه . ولكن كم من حسرات ، بعد ذلك ، على اللذائذ التي ضاعت بسبب غلطته ، ولمنظر بؤسه وبؤس عياله ! وأي انفعال ممض يساورد أسفا منه على انه كان قد أصبح في يده حظه وحظ ذويه فلم يكن له من الحماسة ما يفيد به من تلك الفرصة الفريدة في بابها .

حقا انه ، بالنسبة لبنتامى ، يمكن ان يوجد سبب للتردد في ارتكاب هذا الجرم . فاذا فرضنا أن صعلوكنا الذي مثلنا به كان

بنتاميا فأين كان يجد السبب الذى يدعوه الى التردد فى قصده ؟ أكان سيرى ، بوضوح ، انه فقط فى الظهور بمظهر العدالة والمراعاة نحو الجابى يكون قد فهم المنفعة بالطريقة العقلية الوحيدة ؟

لكن ربما قيل أن الأمور لا تجرى فقط بهذا المجرى . اذ ان المجرم لن يكون واثقا بسرية جريمته ، ولا بفراره من العقوبة . لاريب فى ذلك .

ولكن هل نعجز أن نأتى بأمثلة من نوع آخر هى على الخصوص أشد زعزعة للضمير ، لأنها من وقائع الأمس وربما من وقائع الغد ؟ تلك حرب أو تلك ثورة مثلا ؟ الى أى ناحية يلتجىء المرء ؟ أيتمم واجبه كجندى ، بأن لا يتردد فى تضحية حياته لخير الجماعة ؟ أيؤدى واجبه ، كمواطن ، بأن لا يتردد فى أن يختار الكفاح فى سبيل ما هو عدل ، مخاطرا بأن يفقد كل شيء : ماله وحريته ، وحياته ؟ أم يجب على الضد من ذلك ، فى زمن الحرب ، أن يفكر فقط فى الاختفاء ؟ أيجب فى زمن الثورة ، أن يتوارى وراء سياج حقير من النفاق حتى تنتهى العاصفة ؟ ما الذى تحكم به ، على هذا ، أخلاق المنفعة الذاتية ؟

من المؤكد انه اذا ما نظرنا الى أولئك الذين لهم (قلوب شريفة) فان لهذه الأخلاق ما تقوله . انها ستجعلهم يفهمون : أن الاختفاء والنفاق ربما كان فيهما ظفرهم بالحياة ، ولكنهم سيفقدون فى نظر أنفسهم (تلك الكرامة) التى من أجلها ضحى (سيرانو دى برجراك) بنفسه . انهم سيحكمون على أنفسهم باشمئزاز اليم من انفسهم . انهم لن يستطيعوا قط ، ان يحيوا . انه بالنسبة لأشخاص من هذا القبيل ، أشخاص منحتهم الوراثة والتربية الضمائر الحية ، (لاسعادة مع الاثم) على الرغم ما اداء (باربى دوريفلى) . ان مثلهم هو تماما المثل الذى أورده (رينان) : (الموت ولا العار) .

لكن هل لكل الناس قلوب شريفة ؟ ام هل بلغت درجة الحساسية عند الناس جميعا حد التألم عند عمل الشر ؟ هل كل الذين تخفوا زمن الحرب احسوا بتأنيب الضمير ؟ اكل الجبناء خزايا لأنهم جبناء؟ ان التجربة لا تنذر ، فى تمام وضوح ، الا على العكس . انهم ليسوا قليلين اولئك الذين تمتعوا بحياة اطول بعد الحرب او بعد الثورة ؛ لأنهم عرفوا كيف يتوافقون مع مقتضيات الاحوال بأن يعيشوا مطمورين صامتين . ومن بين الذين اختاروا تلك الخطة كم هم اولئك الذين يلومون أنفسهم لوما عنيفا ؟ ومن منا لم يعرف من بينهم اولئك الذين يفخرون بعملهم هذا كما لو كان مفخرة ملحوظة ؟ وانه لحق الى حد كبير انه ، فى مسائل الأخلاق والشرف ، يوجد العمى كما يوجد أولو الأبصار . فهل يستوى الاعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور ؟

انه لمؤكد ، ان مذهب المنفعة الشخصية ليس مذهبا زائفا بكل ما فيه ، وان خصومه قد أفرطوا فى رميه بتلك التهمة . انه يقود ، راسا ، الى الفضيلة كل من يملك ضميرا مهذبا حريا بأن يؤنب وأن يثيب بالرضا الأخلاقى ، وكل من يملك استعدادات من العاطفة الرقيقة ، وميولا من الرحمة . انه يقود اليها ، بأسهل من ذلك ، من يكون قد فهم الطبيعة الحقة للسعادة ، والتناسب العادل بين اللذات وظروفها ، والقناعة والاعتدال .

لكن هل مثل حجج (دولباخ) و (بنتام) و (ستيوارت مل) يمكن ان تقنع داعرا مفعم الحلق بالخمر ، مفسودا بالبطالة ، سافلا منذ الطفولة ، بأن منفعته الحقة هى فى أن يسير على عكس ما كان قد تعود ، وأنه يجب عليه ، من اجل لذات الفضيلة التى يجهلها ، أن يزهد فى تلك اللذات الفظة السهلة التى يعرفها ؟ ان متمدينا فى حالته الطبيعية يجد نفسه جد تعيس اذا ما اغتال احدا ، أو سرق او ارتكب بعض الاخطاء . لكن هل يكون كذلك تعيسا اذا ما خان

زوجته ، أو تغفل المكاسين فى تهريب بعض السلع ، أو كذب للمجاملة؟ وكيف ندهش ، حينئذ ، اذا كان بعض أفراد ، هم أنزل من الحالة الطبيعية ، لا يلومون أنفسهم كلية على تلك الفظاظة التى نرى من فى حالته الطبيعية يلوم نفسه عليها ؟ انهم لا يلومون أنفسهم عليها، كما أن الرجل المحتفظ بتوازنه الطبيعى اذا ما كان فى سن الستين هو لا يلوم كذلك نفسه على هفوات الشبيبة .

وبالاختصار نقول ان مذهب المنفعة الشخصية ليس مذهبا عديم القيمة . انه فقط جد متفائل ، وليس فى تفاصيله قواعد للسلوك موثوق بها الى حد الكفاية . ان اطمئنان الضمير ، بالنسبة الى النفوس المهذبة تهذيبا عاليا ، هو المطلب الأول . لكن هل كل النفوس عالية التهذيب ؟

مذاهب الواجب الخالص

ان الأسباب التى اوردناها آنفا ليست هى الأسباب الوحيدة التى اثارت عند خصوم مذاهب المنفعة ارتيابا عميقا حول مباديها .

ان هنا سببا آخر على جانب عظيم من الاعتبار . انه فى الحقيقة قد احدث رد فعل ينم عن اشمئزاز ، عند بعض العقليات ؛ ليس فقط ضد مذاهب المنفعة الماثلة ، بل ضد جميع مذاهب الحكمة الأرضية ، وجميع المذاهب التى تستمد من الالهيات .

نحن نرى مثلا ، منقذا يلقى بنفسه فى الماء . اننا نمتدح تضحيته . ولكن هانحن اولاء تكشف امرا كنا عن مثله غافلين ، هانحن اولاء نجد أن كل منقذ له دافع يبغيه . اذا كان منقذنا هذا قد القى بنفسه فى الماء ، فان ذلك لأنه يأمل فى نوال المكافأة الموعودة ، وليس للواجب ولا للرحمة بالضحية . ولن ننقطع حقا من أجل هـذا ، عن أن نقدر القيمة العادلة لعملية التخليص فى ذاتها . ولكن شعورا يفرض نفسه علينا : ان هذا المنقذ لا يصل من القدر الى ما يظهـر لنا أنه يساويه . انه لم يخاطر بحياته الا من اجل (منفعة مادية) .

انه لم يصنع غير (صنيع التاجر) الذى مرن على التسـليم والتسلم . انه لا اثر فى عمله ، لا للخلقية ولا للفضيلة .

ان هذه الملاحظة لبينة . وكان ينبغى أن يكون فيها الكفاية ، فى نظر بعض الأخلاقيين ، لصرف انظار فلاسفة الاخلاق المأثورة عن عرض الاخلاق على بساط البحث .

ان جميع أولئك الذين ابتدعوا مذاهب من تعاليم الحكمة الأرضية ، وفى الرعيل الأول من بينهم أصحاب الاخلاق النفعية ، قد ارتكبوا

جميعا نفس الخطأ . انهم طالما دعوا الناس الى السلوك على اساس: (انتهج هذا السبيل لكى تحصل على السعادة ، واذا أنت لم تنتهج ذلك السبيل الذى رسمناه لك فلن تصل الى شيء منها) . أليس هذا دعوة الى الأخلاقية فى نظير أجرة تقدم ؟

وحتى أولئك الذين أسسوا الأخلاق على اعتبارات دينية لم يفضلوا الآخرين بأن يعملوا لتجنب هذا الخطأ . انهم هم كذلك ينتهون ، دائما ، الى ان يقولوا لكل انسان : (كن فاضلا ، لأنك اذا كنته فسوف تنال مكافأتك من يد الله . وان لم تكنه فسوف تنزل بك عقوبته الصارمة) . أليس ذلك تحريضا له ، أيضا ، على ان يكون مثل منقذنا هذا : يسلك السلوك الفاضل فى نظير ثمن يقبض .

يالها من طريقة عجيبة ، حقا ، أن يدعى الى الأخلاق بدفع الناس الى اتيان أعمال عادلة وطيبة بناء على أسباب ودوافع نتيجتها الصريحة هى ، بالضبط ، تصغير قيمتنا الأخلاقية ، أو اسقاطها ! وكيف ندهش ، بعد هذا المشهد العجيب ، اذا ما رأينا أرواحا ثائرة ؟ وكيف ندهش اذا ما رأيناها تنقب عن مذاهب أخرى ذات طابع جديد ؟

ان هذا الاهتمام قد بدأ واضحا كل الوضوح ، عند (كانت) واتباعه .

لكن والحق يقال ، يجب التنبيه على أن (جان جاك روسو) من قبل (كانت) ، قد أبرز فى الأخلاق آراء تعتبر هامة ، وغريبة على العصر الذى كان يعيش فيه .

وانه فى العصر الذى كان يبدو فيه أن فلسفة (لوك) قد ربحت القضية ، حيث كان أكثر الفلاسفة يرفضون أن يسندوا الى الفرد أى استعداد فطرى ، قد نادى (جان جاك روسو) بأن الفرد يملك

ضميرا اخلاقيا يحمله منذ ولادته . وان أفراد الحيوان تملك غريزة نظرية توجهها وتقودها . وانه لا أحد قد كان علم كلب (روسو) ان يطارد الخلد ويقتله بينما هو لا ياكله . ان الناس ، من الناحية الخلقية : مزودون بتلك الغريزة الفطرية ، كما هو الشأن في الحيوان، ان لهم حاسة تدرك الخير والشر تظهر عند اول فرصة : ذاك هو الضمير الأخلاقي ، (الغريزة الالهية ، والدليل الثقة الذى لايخطىء). ولكي يسلك المرء سلوكا خيرا يكفيه ان يستنصحه . انه يوحي الينا الواجب دون تشريع آخر . وفى الأخلاق كانت القاعدة المأثورة هى الأمثل . اما اذا أريد جعل الاخلاق علما فما ثم سوى شيئين : أن نشرح وصايا الغريزة الأخلاقية التى تتحرك فينا بعبارات تتكون منها قواعد ، ثم نستخلص منها بمنطق استنتاجى نتائج لجميع الاحوال . وانه لا حاجة الى العلم والفلسفة لكى يكون المرء حكيما وفاضلا . أن الالهام والادراك الطيب لكفاية ، أن الاول يقدم المبادىء والآخر يستخلص النتائج .

فقط نجد (روسو) لم يتحرر تماما من الاعتبارات المتعلقة بالمنفعة . لكى تكون سعيدا ، فانه لا يكفى ان تطيع وحى الضمير فى جميع الاحوال . ان هذا موضوع قد أخطأ فيه المنفعيون او وقعوا فى المبالغة . لكن على الأقل هم أدركوا الحقيقة فى نقطة رئيسية : كل امرىء يهمل نصائح ضميره يحكم على نفسه بالتعاسة ولن يتيسر له لا الصفاء ، ولا الراحة ، ولا الرضا الأخلاقى . ان جميع المسرات ستموت فى قلبه ، كما تصير اطايب الأطعمة ممجوجة (فى نظر من يجد المرارة فى فمه) .

واذن ، فالانسان الفاضل لن يسلك دائما بحسب منفعته المادية بل ان مايعمله يكون دائما فى وفاق مع منفعته الأخلاقية . ان السلوك السيء معناه أن يحكم المرء على نفسه باليأس الصادر من احتقاره لنفسه . اما السلوك الخير فمعناه ان يحقق المرء لنفسه ، حتى حال

بؤسه ، سرورا لا يوصف مصدره اعتزازه بنفسه . واذن ، فالرذيلة بادق تحليل ، ليست الا حسابا رديئا ، والفضيلة ليست الا حسابا طيبا . واذن ، ليس كل مبادى مذهب المنفعة يعد باطلا .

انه فى هذه المسألة يخالف (كانت) (جان جاك روسو) . ان (روسو) قد ادرك أحد عناصر الحقيقة الأخلاقية . ولكن هنساك عنصرا آخر لم يفطن له . ان (كانت) هو الذى يسد ذلك الفراغ او هو يعتقد انه سيسده بنزعته البروتستانتية البروسية التقية .

مذهب (كانت)

قبل كل شيء نرى ان موقف (كانت) من المسالة الأخلاقية موقف صريح جدا .

ان كتابه (نقد العقل النظرى الخالص) يؤدى ، كما راينا ، الى نتيجة رئيسية : ان اية ميتافيزيقا لا يمكن ان توضع فى وضع علمى قط . ان اية منها لن تستطيع ، ابدا ، أن تظهر قضاياها الجدلية كمبادىء مسلمة ، ولا ان تبررها (كقاعدة تجريبية) . وان الفلاسفة الذين يدعون بناء تعاليمهم الاخلاقية على الميتافيزيقا ، الهية كانت ام الحادية ، قد حكموا على انفسهم بالفشل .

ومن ناحية اخرى ، نجد (كانت) بسبب طبيعته الخاصة ، وبسبب التربية التى نشأ عليها ، قد رفض ان يؤسس الأخلاق على اعتبارات منفعية . السنا ، اذ ندعو المرء الى الفضيلة عن طريق حساب المنافع ، كما أوضحنا ، انما نحرضه على أن يمارسها بناء على بواعث ليس لها من نتيجة مباشرة الا ما يمحق الفضيلة ؟ ولهذا يبدو ان الغرض الذى يريده المنفعيون انما هو مستحيل .

ان الاخلاق يجب أن تكون علما . والعلم لا يكون علما الا بقوانين عامة . بينما اللذة والألم يتعلقان بالاحساس . والاحساس هو على العموم شخصى . فمن ذا الذى يستطيع ، اذن ، أن يقول : ان العمل الفلانى يقود حتما الى السعادة كل من سيلزم نفسه بالقيام به ؟ ومع ذلك فهذا هو صنيع المنفعيين . كانوا يجسرون عليه لوكانوا قد فكروا جيدا ؟

ان المسألة التى يتعين على (كانت) أن يبحثها ، هى ، اذن ، جد محددة . واليك بيانها : ان الغرض هو ان يضع للاخلاق أساسا

هو فى نفس الحين عقلى ومجرد من كل اعتبار منفعى . ولقد اعتقد (كانت) ان الأمر فى حيز الامكان ، وانه ، من أجل ذلك ، قد أدخل على الفلسفة تصورا يعتقدهو انه اخترعه ، ذاك هو (العقل العملى). انه سيكون فى غير حدود المنطق ان يعصى المرء ذلك العقل ، كما قال ذلك احد شراح (كانت) ، واذا ما أمكن أن نقرر هذين المبداين فلن يكون أمامنا ، بعد ، صعوبة :

١ ـ ان هـذا العقل ، بطبيعته ، وبسبب انه هو هو ، له أوامر عملية .

٢ ـ ان أوامره هذه تتلخص فى بعض قواعد واضحة .

وفى هذا المنحى يتركز مجهود (كانت) .

انه يبدأ بتقرير ظاهرة من الظواهر النفسية . ان كل العالم يتفق على هذه الحقيقة الأساسية : ان الشىء الوحيد الذى يجب أن يكون خيرا تماما انما هو (الارادة الخيرة) . وما تلك الارادة الخيرة التى تجذب نحوها جميع مظاهر التقدير ؟ ان الدليل على أن ارادة ما هى ارادة خيرة ، ليس هو النجاح فى عمل من الاعمال . ان خير ارادةفى هذا العالم ربماكان نصيبصاحبها أن لا يوفق فيما أراده ، فلا ينجو غريق أراد أن ينجيه ، ولا يتصالح قوم أراد أن يصلح ذات بينهم . ان الذى يحدد معنى الارادة الخيرة انما هو شىء آخر . انها العزم على أن يحيط علما فى جميع الأحوال بما يجب عليه أن يعمله . انها ارادة تنفيذه (باستخدام جميع الوسائل التى يملكها) . تلك اولى الخطوات فى التحليل الاساسى . انها ستقودنا الى هذهالنتيجة : ان مبدأ الارادة الخيرة لا معنى له الا بالقياس الى ما (يجب علينا فعله) ان ذلك المبدأ ، حينئذ ، ملازم لمبدأ الواجب ومتساند معه .

لكن حينئذ ما تلك العناصر التى يحويها مبدأ الواجب هذا ؟ لنحلل ذلك المبدأ . ونحن واجدون فيه عنصرين .

ان الواجب هو مبدئيا (أمر صريح) . والأمر احد صيغ الفعل الزمانية . وتلك الصيغة يستعملها من يأمرنا بان نعمل شيئا . فقط ، هذه الصيغة لا تستعمل دائما بطريقة واحدة :

فى اكثر الاحيان يكون الامر شرطيا او احتماليا (غير جازم) . انه لا يأمرنا بعمل شيء الا اذا كنا نريد من ورائه غاية . مثلا : (اذا كنت تريد أن تعرف القواعد الرياضية فادرس الجبر) .

اما فى احوال اخرى ، فانه يأمر بدون شرط . انه يدل اذن على امر مطلق (لاتقتل ، لاتسرق ، لا تكذب) .

ان خاصية الواجب ، بالضبط ، هى ان يتجلى فى صورة اوامر من النوع الثانى . انه الزام ، انه طلب ، انه : (يجب عليك) .

لكن ذلك ليس كل شيء ؛ انه فى الحين الذى نستشعر فيه واجبا نجد انفسنا مأخوذة بشعور آخر واضح كل الوضوح ، ان الواجب الذى تشعر به ليس فرضا علينا وحدنا ؛ انه فرض على كل كائن عاقل يوجد فى ظروف كالتى نوجد فيها . انه سيفرض : من بعد على كل انسان سيكون له حال مطابقة لحالنا . وما معنى ذلك؟ معناه أن أي واجب لا يتمثل في نفوسنا الا اذا كانت له قيمته العالمية، قيمته فى نظر كل كائن يعقل ، سواء اكان ذلك فى الحاضر ، أم فى الماضى ، أم فى المستقبل .

والآن ما الملكة التى تختص بما هو عالمى ؟ اليست هى نفس ما نسميه العقل ؟ وما دمنا نحس فى داخلنا اوامر تتمثل لنا فى شكل التزامات عالمية فلننظر ، اذن ، اليها كنتيجة تصدر عن العقل ، او انها مظهر له . ولذا يستنتج (كانت) ان العقل له خاصية (العمل من تلقاء نفسه) . وعنه ينشأ ذلك الالزام الذى ينطوى فى معناه السامى ذلك المبدأ : اعمل دائما بحيث يمكن ان يكون وحى ارادتك قانونا عاما . يعنى : اعمل بحيث يمكن أن يسير جميع الناس

حسب ذلك الوحي الذي هو من تشريعها الخاص دون أن ينشأ عن ذلك أية استحالة منطقية . ذلك هو القانون الأساسي الذي يوحيه العقل (العملي الخالص) . انه (مقرر داخل نفوسنا من تلقاء نفسه) . انه (من قبيل المسلمات الرياضية ، غير قابل للبرهنة . ولكنه مع ذلك واضح ومقنع) . انه يخاطبنا بمثل(صلصلة الجرس) . ولو أننا طلبنا الى هذا العقل لماذا كان هكذا (يعمل من تلقاء نفسه) ، فانه سيجيبنا بلا تردد : (تلك هي ارادتي) (وذاك هو آمري) .

هكذا المبدأ ، وتلك هي النتائج :

النتيجة الأولى تتعلق بالتمييز بين ماسماه (كانت) المشروعية من جهة والأخلاقية من جهة أخرى . لنفرض أن انسانا اراد أن يسرق . انه ، اذا ما استسلم لشهوته ، يكونعمله بعيدا عنالمشروعية وعن الأخلاقية معا . ولنفرض الآن انه امتنع عن السرقة . انه ، بذلك ، يكون قد حقق المشروعية ، لأنه سلك مسلكا مطابقا للقانون . لكن هـل هو ، لهذا السبب ، يعتبر متصفا بالاخلاقية ؟ علينـا هنا أن نمحص الأسباب التي من أجلها يمكن أن يمتنع انسـان عنالسرقة انها بالطبع ليست من نوع واحد . انه قد يمتنع عن السرقةخوف سطوة الجرسالأرضي ، او خوفا منالله الحارس السماوي ، اوخشية أن يفقد اعتباره عند اولئك الذين يعيش معهم في بيئة واحدة ، اولأنه استحضر قبل العمل ، في خياله ، ماسيكون من ألم ينزل بضحيته التي يستشعر نحوها شيئا من الرحمة،أو لأنه يخشىتأنيبالضمير ، وأخيرا ، قد يكون المانع أن يقول لنفسه : « ان واجبي هو الا اسرق يجب أن احترم هذا الواجب لأنه هو الواجب ولان العقل العمليهو الذي امرني بطاعته) .... هنا يقول (كانت) ان من يمتنع عن السرقة لواحد من الأسباب الخمسة الأولى هو ، في الحقيقة ، داخل القاعدة من حيث انه مطيع للقانون . ولكن عمله ، مع ذلك ، يبقى عاريا عن صفته الأخلاقية ان لم يكن له من دافع ، في سـلوكه هذا ،

سوى الحساب الشخصي ، ومراعاة المنفعة ، وارضاء الأنانية . اما الذى يعد مسلكه على سنا الأخلاق فهو الذى امتنع عن السرقة احتراما للواجب ، أعنى خضوعا للعقل . انه لمقرر أن لا فضيلة بغير مجاهدة النفس ، ومن غير أن (تتغلب الارادة على الطبيعة) كما انه لاسمو بدون هذا التأدب النفسي الذى به يباح للمرء ان يتبث على امر بينما رغبته تدفعه الى سواه . انه بهذا الاعتبار يبدو ذا اهلية وجديرا بالمدح ، وذا سمو أخلاقى . ومن هنا نأتى هـذه العبارة المشهورة : « انه لا يكفى ان يعمل المرء واجبه ، بل عليه ايضا ؛ ان يعمله بدافع انه الواجب » .

ومن هنـا أيضا تأتى هذه التكملة : ان امرأ لن يكون ذا خلقية فى عمله مالم يكن يحمل بين جوانحه من القوى الضرورية مابه يرفض فى شمم ، كل مسايرة لنزعات طبيعته . وانه لكى يكون المرء ذا خلقية فانه يجب ان يكون قادرا على ان يسيطر على ميوله بفكرة عقلية مجردة ، دون أى دافع حسي ، واذن فان موقفا كهذا يستدعي كشرط أولى : حرية الارادة . وكيف يتصور ، بدونها ؛ أن نختار بأنفسنا قانون السلوك الذى نسير عليه ؟

وكيف يمكن أن تظهر فينا كقوة مستقلة ؟ ان الاصرار على طاعة شريعة الواجب ، وعلى الخضوع لها باحترام خالص ، دون أى سبب آخر ، وعلى أن يضحى فى سبيلها بكل الرغبات وبجميع الشهوات النفسية ، لهو ما يضفى على الانسان قيمته الأخلاقية ويلبسه تاج عظمته . وان جميع ذلك ليستدعى تأهل المرء لضبط نفسه بعزيمة حرة .

وأيضا عندما يتصف سلوك المرء بأنه صادر عن حرية واحترام لما يعده مطابقا لشريعة الواجب فلن يكون ذلك خلقية صحيحة الا اذا كان عالما تماما بما تفرضه تلك الشريعة .

وفى هذا المقام ايضا يعتقد (كانت) أنه وجد الدواء المطلوب . أن (جان جاك روسو) كان من قبل قد قال بقدسية الضمير . غير أن مبالغاته فى ذلك التقديس وهنت موقفه امام خصومه فى الرأى من اتباع (موتينى) الذين اظهروا ، على صورة من الخبث والدهاء، اختلاف الاخلاق تبعا لاختلاف الازمنة والأمكنة والاشخاص . أما (كانت) فقد اعتقد انه تخلص من مثل هـذا النوع فى النقد ،لأنه رأى أن فى جميع الضمائر عنصرا لا يتغير : هو نفس الالتزامات الأخلاقية . ان تلك الالتزامات قد تبدو أحيانا فى صور مشوهة ، بيد ان النداء الخير للضمير هو فيها ثابت لا يتحول أبد الدهر .

ان كلمـة (واجب) ليس لها من معنى فى كل زمان ومكان الا انها التزام عام . ومن هنا يبدأ (كانت) طريقه . انه يستخلص من هذه الملاحظة الأولية ثلاث قواعد للسلوك . وعلى هذه القواعد يقيم الدعائم الأساسية لفلسفة الاخلاق الخالدة .

انها قواعد تبدو لعينيه متكافئة . وهى مظاهر أخلاقية مختلفة تعبر عن حقيقة واحدة لاتتغير .

ان أولى تلك القواعد هى ماذكرناه آنفا : اعمل بحيث يمكن أن يكون عملك الصادر عن وحى ارادتك قانونا عاما .

اما الثانية فهذا نصها : انظر الى الانسانية دائما ، ان فى شخصك وان فى غيرك ، كما لو كانت غاية . ولا تنظر اليها كما لو كانت وسيلة .

واما القاعدة الثالثة فتتلخص فى هذه الكلمات القلائل : اجعل ارادتك حرة دائما وكمصدر للتشريع العام .

ان استعمال هـذه القواعـد يبدو ، فى نظر (كانت) واضـحا وضوح القواعد الرياضية . وان عرض بعض المثل ليكفى لأن يصيرها واضحة جلية .

مثلا : هل استطيع ان اقتل نفسى ؟ لا . وليجرب وضع العبارة الآتية فى قاعدة تتخذ مبدأ للتشريع العام : (يجب على جميع الناس ان يقتلوا انفسهم) ، ولنفرض أن الجميع قد نفذوا هذا المبدأ ، فلن يكون هناك جماعة ، واذن فتشريع كهذا يصبح مستحيلا فى المنطق بقدر ماهو عقيم – هل لى أن أصبح ذا عبيد ؟ لا . ان شراء العبيد واستخدامهم فى صورة بهائم يكون معناه اننا ننظر الى اشخاصهم كما لو كانوا وسائل ولم ننظر اليهم كما لو كانوا غايات تحترم لذاتها . هل لى ان أكذب ؟ لا . لأنى حين أكذب أكون قد اتخذت من صفة الانسانية فى شخصى وسيلة لنيل أوطار ، أو للفرار من اخطار ، وفى هذا أكون قد جعلت شخصى وسيلة لا غاية . ولنفرض ، ايضا ، ان مجتمعنا يطبق فيه كتشريع عام هذه المادة : (يجب على الجميع ان يكذبوا) . ان هذا التشريع ، حينئذ ، يواجه الاستحالة المنطقية . لأنه لا احد يكذب الا لكى يخدع ، فهل يمكن لانسان ان يرضى لنفسه بعد هذا أن يكون ضحية فينخدع لأية كلمة ؟ تلك طريقة استنتاجية بمساعدتها اسس (كانت) مذهبا كاملا للتشريع وللفضيلة .

ولنضف الى ماتقدم أن (كانت) قد مزج هذه المبادىء بثناء له قيمته أطرى به العقائد الدينية : اننا نلمس فى داخلنا شريعة الواجب واذن فمن المحتم أن نكون أحرارا . والا فاننا لن نستطيع أن نكون فى وفاق معها .

كما انه من المحتم ايضا ان تكون الروح خالدة ؛ اذ بدون ذلك لن يتيسر لنا الزمان الكافى لتحصيل الكمالات التى تقتضيها شريعة الواجب هذه .

وكذلك نجد من المحتم الجزم بوجود الله ، وبدون وجوده لن يتحقق الخير الأعلى الذى يستدعى التلازم بين السعادة والفضيلة والذى نحس أننا بحاجة الى أن نتصل به . وما ثم شك أن عالمنا المادى هذا بما فيه من ظواهر حسية لن يتاح فيه لضميرنا ، وهو لايرى فيه الا من خلال المكان والزمان ، أن يكون من الاشراف بحيث

يبدو له ان الحرية ، وخلود الروح ، والتلازم بين السعادة والفضيلة أمور مؤكدة . ان هذه الأمور يمكن أن توجد وتثمر فى ذلك العالم الميتافيزيقى الذى هو اسمى مما تصل اليه مداركنا . لنعتقد ، اذن ، انها توجد فى ذلك العالم وتؤتى فيه ثمارها ، حقا ، لأننا نشعر فى داخلنا بشريعة الواجب ، وهذا الواجب يستلزم أن يكون فى وسعنا تلبية ندائه وطاعة أوامره .

واخيرا ، يقرر (كانت) اننا نكون مخطئين اذا لم نعتقد فى مسلمات الدين التقليدية . هذا الى أن وجود القانون الاخلاقى فى أنفسنا يوحى هو نفسه بهذه العقائد ويبررها . ولكن هذا القانون لايستمد سلطته منها . لأن سلطانه مستمد من ذاته هو لا من هذه المعتقدات .

ان هذا المذهب له شهرته المستفيضة ؛ كما أنه كان له اثره فى نفوس الكثيرين على اختلاف مشاربهم من أمثال: فختته ، وبرودون، وسكريتان ، ورينوفييه . ومع ذلك فقد آثار حوله نقدا حادا .

أن مبادئه هى وحدها التى تعنينا هنا . ولنترك جانبا خضم المناقشات الثانوية . انها ليست قليلة . ولننبه على أن هذه المبادىء قد ورطت (كانت) باستلزامها نتائج لا ترضى ضمائرنا اليوم : انه يلزم على هذا ، مثلا ، الا يكون هناك داع لعقوبة مجرم لا بقصد اصلاحه ، ولا بقصد ارهابه ، لأن فى هذا ما يجعل من شخصه وسيلة لا غاية . وأيضا لن يمكن التسامح فى اى نوع من انواع الكذب ، لا الكذب للمجاملة ، ولا الكذب للعظة ، ولا الكذب التهذيبى ، ولا الكذب فى سبيل الوطن ، ولا الكذب الذى يعدبطولة وسموا . وانه ليلزم من هذا أن يكون الكذب محظورا على حتى بصدد برىء لجأ الى حماى ثم جاء جلادوه يطالبوننى به . لأنى اذا كذبت منكرا وجوده عندى أكون قد اتخذت من شخصى وسيلة ولم انظر اليه كغاية .

ان مثل هذه الصرامات الأخلاقية لجديرة ان تملأ نفوسـنا ضيقا وحرجا ، انها لتثيرنا أكثر من حيث أن (كانت) لما رغب في أن يستخلص من مبادئه هذه نتائج لا تحتملها ، جعل هـذه المبادىء تنطق بما يريد ويشتهي ، مستعملا في ذلك ذلاقة لسـان مدهشة . ومن ذلك مثلا أن (كانت) لما اراد أن يبرر اغاثة المنكوبين رجع ، ظاهرا ، الى قاعدته الأولى . لنفرض ان جماعة من الجماعات قد اتخذت كمبدأ للتشريع هذه المادة : (يجب أن لا يغيث أحد احدا باية حال) . ان (كانت) كان من الواجب عليه أن يقرر ان مثل هذا المبدأ التشريعي يستلزم الاستحالة المنطقية . بيد أنه يخترع شيئا آخر من ابتكاره ، يقول : (لنفرض اننا كنا نعيش في مثل هذه الجماعة واننا كنا فيها من المنكوبين ؛ اننا سنكون ، في هذه الحالة ، من أول الضحايا ، لأنه يخف الى غوثنا أحد) . أهذه هي الاستحالة المنطقية المدعاة ؟ مثل آخر : انه ، بحيلة تكاد تكون من نوع الكوميدى ، قد اظهر ان الزوجين في حالة الزواج الشرعي يكونان قد نظر كل منهما الى الآخر كغاية لا كوسيلة . اما في المعاشرة الحرة فان الخليلين يكونان قد اتخذ كل منهما صاحبه وسـيلة لا غاية ! ان (كانت) بمثل هذه الطرق ، يعطينا مثالا عجيبا لمـا يستطيع المنطق ان يفعل ، ان لم يكن بدافع الشهوات ، فعلى الأقل بدافع مسايرة الأوهام الباطلة ، وذاك فن لا شـعوري بدون شك ولكنه وايم الحق ، مدهش ، فن استعمال منطق سوفسطائي ومضحك لكي يستخرج من القواعد الموضوعة ما كان قد أريد بناء على رغبة نفسية سابقة أن يستخرج منها .

لكن ليس هذا هو اهم ما يعنينا . ان الذى يعنينا هو الموضوعات الأصيلة لمذهب (كانت) . تلك الموضوعات التي يبدو لنا انهـا بالامتحان والتمحيص ، ستكون موضع الشك .

ولنتأمل ، أولا ، تفرقة بين المشروعية والأخلاقية . ان هذا التفريق ، في بعض نواحيه ، حق لاريب فيه . ولكنه ، مع هذا ،

ليس من بنات افكار (كانت) . ان هذا الذى لايمارس أعمال العدالة والرحمة الا خوف عقوبة أو طمعا فى مكافأة خارجية ، كخوف المشنقة أو الطمع فى وسام ، وخوف الجحيم او الطمع فى الفردوس او خوف احتقار الناس أو الطمع فى احترامهم ، ليس هو من يصلح لأن يكون رجل اخلاق . ولقد ادرك (سبينوزا) هذا المعنى من قبل وتكلم فيه . وليس (كانت) الا مرددا له وحاكيا .

بيد أن (كانت) لم يقتصر على هذا بل أبعد السير وأمعن فى الطريق . انه ليرى ايضا أن أولئك الذين يؤثرون العدالة والرحمة بدافع العاطفة الطيبة أو بدافع الغيرية أو خوف تأنيب الضمير ، او الرغبة فى ان يكونوا مسرورين بحظهم الخلقى هم ، أيضا ، لااخلاق لهم ، ياله من تفسير عجيب !

ان ارسطو قد ذهب الى عكس هذا . ان المرء ، عنده ، لايكون عادلا حقا الا بقدر ما يكون مسرورا بأنه عادل وانه ليكون أكثر عدالة كلما كان اوفر احساسا بالتعاسة اذا ما أخطأه يوما هذا الوصف .

وقد أعلن ذلك (جان جاك روسو) اذ يقول : ان هذا الذى يراعى فى سلوكه ان يجتنب وخذات ضميره وان يحتفظ بصفائه الداخلى يكون خاضعا لفائدته الادبية ولكن ذلك لن ينال من فضيلته لا فى قليل ولا فى كثير .

كما أن الشاعر (شللر) قد أعلن هذه السخرية : (انى لاشعر انى أجد سرورا كلما اسديت لجارى معروفا ؛ ولذا أشعر بقلق عظيم لخوفى على خلقيتى) .

من ، اذن ، المحق هنا ومن المبطل ؟ أيتحتم ان نقول انه (كانت) ؟ أيجب أن نحكم بأن العواطف الطيبة تذهب بخيرية العمل ؟ انا لنخشى أن يكون مذهب كهذا قد بنى على خلط خطير العاقبة بين الكفاية والفضيلة . ولنفرض اننا بازاء رباعين يتعين على كل منهما ان يحمل بذراعه المبسوطة مازنته مائة كيلو ، أن احدهما يتناول

الحمل ويرفعه كما لو كان ذلك غير شيء ، اما الآخر فلا يرفعه الا بعد معاناة وعرق من دم وماء ، ولكنه فى النهاية ، يفوز ببغيته. ايهما يكون أقوى ؟ الأول هو الأقوى بلاشك . لكن أيهما صاحب الجدارة ؟ انه الثانى ، ولا ريب ، لانه صارع طبيعته وتغلب على ضعفه فى النهاية .

وايضا ، لنفرض ان حلية كانت ملقــاة على نضد ، وان احد الناس قد مر بها ، وانه كان متين الأخلاق فلم يلق اليهــا بالا . انه لم يفكر فى احتيازها . بل كل ما استرعى فكره هو أن ترك حلية مثلها ، هكذا ، يعد اهمالا . اما الآخــر فحين مر بها التقطها ووضعها فى جيبه . انه كان يخرجها ثم ينظر اليها ، ثم يعيدها الى جيبه . وبعد صراع نفسى تغلب على ميله الذى استولى عليه بعض الوقت فتركها . اى هذين الآن ، أفضل ؟ اننا لن ننكر مهما كان سلطان (كانت) ان الأول هو الأفضل ، انه هو ذلك الذى كان سيصير تعيسا لو اقدم على فعل الشر ، ومن أجل ذلك لم يفكر حتى فى أن يهم به . لكن أيهما صاحب الجدارة ؟ اليس هو الثانى ؟ ألم يكن ذا شجاعة وذا عزيمة فى صراعه ضد نفسه ؟

والآن لنفرض أن امامنا حدثا بحاجة الى التربية . على أى الخطتين يجب ان ننشئه ؟ انؤثر ان يكون من صحة الخلق والبعد عن الشر بحيث لا تفاجئه عادة الميل الى الاثم قط ؟ أم نؤمل ان نراه دائما مبتلى بالجرائر كى تتحصل له ، بالمرانة المســـــتمرة على مغالبة ميوله ، جداراته الأخلاقية ؟ ايه ايتها الخلقية ... كم فيك من طلاسم ومعميات !

ولكن هذا أيضا يعد هينا . ان الحيرة كل الحيرة لهى فى تصور العقل العملى . ان امرءا قد يبدو لنا مجنونا أو معتوها فى حالتين :

١ ــ حينما يتخذ وسائل مضحكة لكى يدرك غاية من الغــايات وذلك كأن يقطع أنفه او أذنيه مثلا ، لكى يكون جميلا .

٢ ـ حينما نراه يقوم بأعمـال دون وجود الحامل عليها . كأن يثب فجأة فيجلس فوق منضدة ، أو أن يعوى ، أو يأتى بحركات مضحكة .

ولنبدا من هـذه النقطة فنسأل العقل العملى لماذا يوجب علينا هذا الذى يوجبه على راى (كانت) . ان (كانت) يجيب هنا : أن العقل اذا وجه اليه هذا السؤال فان جوابه يكون دائما هكذا « هكذا أريد ، هكذا افعـل » . ولكن حينئـذ لا بد من أحـد أمرين : اما أن هذا العقل الذى نحن بصدد الكلام عنه لديه اسـباب لالزامنا بما يلزمنا به ، ولكنه يرفض أن يطلعنا عليها ، شـأنه شأن حاكم مستبد ، واذن يكون وضعه لا منطقيا . ثم اليس هـو حين يدعونا الى طاعة مالم نفهمه ، انما يدعونا الى اتخاذه مبدأ جـد مخالف للمنطق ؟ ـ واما أن هذا العقل ليس لديه من سبب لالزامنا بما يلزمنا به ، وحينئذ هل يمكن ان يقال انه يصدر ما يصـدر عن منطق ؟ وتعسفه هذا هل يكون عقلا ؟ أم هل يكون جنونا ؟ ان هذه لورطة لا مخرج منها يبقى محبوسا فيها كل ماقرره (كانت) في مبدا العقل العملى . ان الأستاذ (ا . فوييه) قد أبان هو أيضا عن ذلك اد يقول : ان (كانت) قد هدم مذهبه هذا دون شـعور بجملة ساخرة : « انني أسمع في كل مكان قائلا يقول : لا تستشر عقلك . الضابط يقول لا تستشر عقلك بل اطع الأمر والجاني يقول لا تستشر عقلك بل ادفع ما عليك ، والقسيس يقـول لا تستشر عقلك بل آمن واعتقد » . ولكن هنا نسأل (كانت) : وما الذى يقوله العقل العملى اذا لم يكن ما يقوله هو نفس ما قد رآه (كانت) من قبل ، مثيرا للضحك والسخرية ؟ . (انا آمر فأطيعوا) . لكن لماذا تأمرنا بما تأمرنا ؟ هنا تتجمع المشكلة ، و (كانت) لم يوفق لحلهـا .

واذن فيجب أن لا يعد قليلا ما كان من تناقض (كانت)كما نبه على ذلك استاذ « بريشار » . انه بنقده العقل النظرى ، قـد

تقضى على كل أمل لاقامة قواعد ميتافزيقية للاخلاق الدينية المأثورة.
أنه سيكون من المحتم اذن ، أن يؤدى ذلك الى هذه النتيجة :
يجب أن تزهد الأخلاق فى قاعدة الالهام والاستنتاج التى ألبسها
التعليم الدينى ثوب المنطق والعقل . لكن « كانت » ما كان يريد
ذلك . انه ليدعى أنه صان للاخلاق اسسها ، ونتائجها ، وحفظ
عليها لهجتها الآمرة . ومن أجل هذا يجب أن تكون لمبادئها الأولية
قدسية تجعلها بمناى من المساس بها . ان صنيع (كانت) هذا
الذى يبدو أنه عمل لاشعورى لهو أشبه بما روى فى كتاب (يوميات
شارل التاسع) الذى ألفه (مريميه) ، عن ذلك الذى أراد أن يأكل
يوم الجمعة المقدسة دجاجة فقام بتعميدها سمكة قبل ان يأكلها .
أجل لقد صنع « كانت » نفس هذا الصنيع . أن « كانت » رأى
أن كلمة « العقل » كلمة لها قدسيتها المأثورة ، وعظمتها التى
تستدعى الاحترام . بيد أنه نسى أن (العقل) لم يستمد هذه
الصفة الا من الفلسفة التى تعتبر العقل طائفة من الحقائق الخالدة
التى كان العلم بها يعد ، عند بنى الانسان ، منحة قدسية من الله .
انه نسى أن نقده للعقل النظرى قد أفسد الى حد كبير مثل تلك
العقيدة . وهكذا نرى أنه قد تأتى للعقل أن يظفر ، بعد جهود
(كانت) بصفة عملية أساسية . وهكذا نرى المبادىء التى أراد
أن يشيد عليها القواعد الأساسية للأخلاق قد استحالت الى
نتائج بدل أن تكون أسسا . وهكذا نرى أن ذلك البناء الذى تعودت
الانسانية أن تضعه موضع التقديس لأسباب متضافرة لم يبق له
من قيمة أكثر من أن يستخدم فى أمور تافهة ، لأنه قد فقد ما كان
له من معنى . ايه أيها العقل العملى ، أيها السلطان الذى لا يتجلى
فى أكثر من كلام ! ..

مذهب أوجست كونت

ان هذا الذى قد حاوله (كانت) واتباعه من تجـريد الأخلاق عن كل اعتبار منفعى قد حاوله أيضا (أ. كونت) وان يكن قد سلك اليه سبيلا آخر . ان هذا المذهب يجب أن يكون أساسا لما يسميه (أ . كونت) : (ديانة الانسانية) ، تلك الديانة التى يجب أن تصير ديانة الجمعية الانسانية الجديرة بأن تسمى (الجمعية الوضعية) .

ان مبدأ الأخلاق التى يبشر بها (أ. كونت) يتلخص كله فى هذه العبارة : « عش من أجل غيرك » . أن هـــذا المعنى سيبدو مرسوما على رايات المذهب الوضعى . ان تعاليمه تتجلى فى منهج من النظام الاجتماعى : « الحب هو المبدأ والنظام هو القاعدة والتقدم هو الغاية » .

ان مذهبا كهذا ليختلف اختلافا بينا عن مذهب « كانت » . ان مذهب « كانت » يرى أن العواطف مفسدة للخلقية . وان الشيء الوحيد فيه الذى يبدو أنه قــد تجافى عن الأذى انما هو احترام القانون لأنه القانون . أما عند (أ. كونت) فالحق هو عكس مارآه « كانت » . ان (أ. كونت) يقرر ان رقة العاطفة هى منشأ الحب ومصدره . وانها هى التى يجب أن ينتظر منها الجميع الوان التراحم والتعاون والتضحيات . وهى التى يجب أن تنمى فى قلب الطفل منذ أيامه الأولى . انها هى التى ستحقق الروح الاجتماعية الحقيقية التى هى إم العصر الاجتماعى الحقيقى .
واذا كانت المراة هى أفضل صورة للانسانية ، فذاك لأنها هى ارق النوعين الانسانيين عاطفة واوفرهما حنوا .

ان (أ. كونت) مقتنع كل الاقتناع بأن مذهبه يعد مناقضا لمذاهب المنفعة والأخلاق المسيحية .

ولقد كان « أ . كونت » ، كلما سنحت فرصة ، يوجه اللعن والسباب الى (هلفتيوس). كان يقول مخاطبا (هلفتيوس) : (ان تعليم الأفراد ان الأخلاق هى على قاعدة « اعملوا من أجل غيركم » انما هى خير وسيلة تستطيعها لكى تعمل من أجل شخصك) ، ان هذا المذهب مشئوم . ان الغاية التى تريدها الأخلاق هى وجوب تنمية الغيرية فى نفوس الأفراد الى أقصى حد فيالها من وسيلة عجيبة أن يقال لهم : (تعلموا الاصغاء الى انانيتكم ، فان هذا سيجعلكم غيريين) . ان هذا ليشبه تحريضهم على أن يكونوا فضلا بأن يسلكوا دائما متباعدين عن طريق الفضيلة .

وعلى الرغم من الاعجاب الذى كان (أ . كونت) يبديه نحو النظم الكاثوليكية الدينية فانه كان ينحى باللائمة على الأخلاق الدينية . كان يقول : أليست دعوة الأفراد الى ان يفكروا دائما فى نجاتهم ، وان لايفكروا الا فيها وحدها ، هى فى هذه الناحية عين ما صنعه هلفتيوس فى تعاليمه الأخلاقية اللاسماوية ؟ اذا كان أى امرىء لن يكون صالحا الا لخوفه غضب الله أو لطمعه فى انعامانه عليه ، فانه فى الحقيقة لن يكون صالحا ولا محبا للخير . انه لن يعمل ذلك من أجل حبه لغيره ، فى الحقيقة ، بل من أجل حبه لنفسه . ولن تكون اعماله وحركاته الا ثمرة لحساب يراعى أدق المنافع .

و (أ . كونت) يذهب بنتائج هذه الأفكار الى ابعد حد . انممارسة بعض الفضائل ليعود على الفرد بمنافع لاشك فيها لكل فرد يلتزم بممارسة تلك الفضائل . ومن ناحية أخرى ليس من هذه الفضائل فضيلة يمكن أن يقال ان المجتمع لا يستفيد منها فائدة رئيسية . واذن يمكن أن تعلم تلك الفضائل منظورا فيها الى ما يعود منها على الفرد وعلى المجتمع الانسانى من منافع . ان (أ . كونت) يعلم

ذلك . ولكنه متشدد فى مذهبه يحرم على المربى ان يطرى فضيلة ، كائنة ما كانت ، بسبب ما يمكن أن يجنى الفرد منها من فائدة . مثلا ربما يقال للطفل : (كن نظيفا من أجل احتفاظك بصحتك . اجتهد لكى تكون من الكبراء وذوى الرفعة) ولكن (أ . كونت) لا يبيح هذا المسلك . انه يحتم ان لا تمجد أية فضيلة للطفل الا لما يعود منها على المجتمع . وعلى ذلك يجب ان يقال له : (كن نظيفا كيلا يتأذى بك الغير ، إجتهد كى يكون منك للانسانية عضو نافع) وكل مسلك غير هذا يكون خدعة فى طيها جناية .

تلك قواعد جد واضحة . وليس ثمة ماهو أفضل منها لتحقيق ما ذكرناه قبل : الاهتمام بتخليص الأخلاق من كل اعتبار للمنفعة الشخصية .

بيد انه يلاحظ ، فقط ، أن (أ . كونت) قد اصطدم بمشكلة مقلقة لا مفر له منها : هل يكفى أن يقال للافراد : (عيشوا من اجل غيركم) فيجيبوا النداء مقتنعين ؟ وكيف يمكن أن يبرهن لهم على ان هذه القاعدة الاساسية هى ، فى الحقيقة ، مايجب عليهم أن يعملوا بها ؟ كيف يقرر أنها هى القاعدة التى تحوى ، المعنى الحقيقى للخلقية ؟

بيد أن (أ . كونت) امام سؤال على هذا الوضع يلتزم ، عادة جانب الصمت . انه يعدها مسألة ميتافزيقية لاطائل وراء البحث فيها . هو يعتقد أن هناك بدهيات سريعة الوقور فى النفس . وأن مبدا الاخلاق هو واحد منها . هل يمكن ان يكون ثم نزاع حول المبادىء الاولية للعلوم الرياضية ؟ انها يتخذ منها مبدأ السير لكى يشاد البناء كله . وهكذا ليس ثم مكان للجدال قط ، فى مثل هذه العبارة : (عش من أجل غيرك) . انه لمعنى يقر فى كل روح مخلصة .

ومع هذا ، حتى اذا كانت تلك الحالة تمثل استعداد (أ. كونت) فى هذه الناحية ، فانه لم يتمسك بها بطريقة قطعية . انه فى الحقيقة

قد صاغ نوعين من البرهنة مختلفين هما ، على التساوى ، جديران باقناع العقليات المعاندة . وقد راح اتباعه يلتمسونهما من تعاليمه. ولقد عملوا على أكمال تلك الحجج ونظموها . ولكن موضع العجب هو أنه كلما دقق البحث فيما ظنه (أ. كونت) وأتباعه مؤيدا لأخلاقيتهم الايثارية كانت نتيجة الامتحان اقتناعا من جميع الباحثين بأنهم لم يفعلوا شيئا أكثر من المودة ، بعد لف ودوران ، الى طريق المنفعيين التى طالما قسا (أ . كونت) فى نقدها .

وبعض الصفحات من مؤلفات (أ . كونت) تحوى : فى هذا الموضوع ، بعض فكر واضحة الدلالة . ان (كلوتلد دى تو) التى كان (أ . كونت) يحبها الى حد التقديس قد لفتت يوما نظره الى هذه العبارة : (لأن يحب المرء الآخرين أفضل بكثير من أن يكون محبوبا منهم) . وقد وجد (أ . كونت) فى هذه العبارة الصوفية عنصرا مهما لتدعيم مذهبه .

ولقد تنبأ (أ . كونت) بأن بعض أصحاب المقاصد السيئة سيوجهون اللوم الى القواعد التى وضعها للتربية . انهم سيلومونه على أنه يجعل ممن يربون بمبادئه اغرارا . أليس يكون القاء بهم الى اقصى انواع الخديعة أن تنمى فيهم روح الغيرية المفرطة ، وأن تملأ قلوبهم بعبادة أشخاص الآخرين ، وحب التضحيات لهم ؟ أليس يكون هذا القاء بهم فى حال جنونية تشبه حال (دون كيشوت) ؟

ان (كلو تلد دى فو) تتولى الجواب عن هذه المسألة . والفضل لها فى ان يدرك ذلك (أ . كونت) ويتحرك وجدانه : ان خير المسرات يجيء من التضحيات . ان الذى يقدم من نفسه قربانا للآخرين بدافع الحب يشعر ، لذلك ، بلذة لا توصف . انه لن يفعل بذلك شيئا ضد منفعته . انه ليسلك ، فى الحقيقة ، حسب أصح ميوله الطبيعية وأصلها .

ولكن أليس هذا تكرار لما عرفناه من تعاليم الأخلاقيين المنفعيين وإن يكن بعبارات أخرى وبأسلوب صوفى لم نعرفه لهم ؟

وانه لمن الغريب أن يكون ذلك هو بعينه ما ذهب اليه أكبر متصوفة القرن التاسع عشر من الأخلاقيين وهو (ليون تولستوى) . ولننظر كتابه الوحيد الذى يعد فلسفيا حقا من بين مؤلفاته ، وقد ترجمة (سافين) بعنوان : (من الحياة) .

ان (تولستوى) يقول لنا : كلما كان المرء محروما من عاطفة الحب ، وكلما كان على جهل بالتضحية المتبادلة بين بنى الانسانية وكلما عدم قلبـــه مسيس الرحمة ، وكلما عز عليه أن يقـــوم هو بالتضحية ، فانه حرى أن يجهل السرور الوحيد الذى هو فى الحقيقة وعلى الخصوص ، انسانى ، ولن يدرك قط لماذا هو موجود . انه يشبه طائرا قد وقف على حافة عشه ولما يطر . ومن أجل ذلك يعروه الاضطراب ، ويتوقع أنه اذا ما القى بنفسه فى الهواء كان الهلاك مصيره ، لكنه لا يكاد يلقى بنفسه فى الهواء ويستعمل جناحيـــه الا وقد شعر بطبيعته الحقيقية ، وتذوق الفرح بأداء الدور الذى خلق له . أو يكون أشبه بناهد يعروها الاضطراب عندما يتفجر فيها ينبوع الأنوثة فجأة ، ولكنها تجد بعـــد ذلك انواعا من المسرات ، سواء كان ذلك بقيامها بدورها كزوجة ، أو كان بقيامها بدورها كأم . هكذا يصدف المرء عن التضحية فى المبدأ ، لاعتقاده أنه لم يخلق لها ، ويعتريه الوجل .

عليه ، اذن ، أن يطرح جانبا أنانيته التعسة ! وسيكون حينئذ أشبه بالفراشة التى تم تكوينها وكمل استعدادها وبدأت تطير . ان حياتها تبدأ ، وتبدأ هى الاستمتاع بتلك الحياة .

واذن ، فماذا صنع أولئك الذين حبسوا انفسهم طيلة أعمارهم سجناء انانيتهم ؟ انهم ، حسبما يقول (تولستوى) : قد جهلوا الاستعداد الذى كان فى داخلهم . انهم جعلوا وجودهم ابتر . أما الذين انفردوا بالحياة الحقيقية فهم أولئك الذين عاشوا للتضحيه والايثار . انهم هم وحدهم الذين تمتعوا بنعيم لا يوصف . انهم هم وحدهم الذين تذوقوا أجمل ما يمكن للحياة ان تهبه .

تلك عبارات صوفية . ولكنها جديرة بالاعجاب . انها عبارات تشرح بعض الأحاسيس التى يشعر بها ، على التحقيق ، بعض الناس . لكن اليست هذه العبارات هى نفس ما يراه « دولباخ » من قبل ؟ « كونوا عادلين كونوا طيبين كونوا هكذا لأنكم اذا ما كنتم كذلك فانكم ستذوقون ، بفضل الحب ، لذات لا توصف ، والا تكونوا كذلك فان حياتكم ستكون حياة بائسة » . اليس هذا ، بعد التأمل الدقيق ، هو ما تعطيه عبارات (كلوتلددى فو) و (أ . كونت) و (تولستوى) ؟ واذا ما كان هذا هو معناها فهل هى اكثر من تعبير جديد لخلقية المنفعة ؟

بيد أنه لا يمكن القول بان تلك الاعتبارات الصوفية للسعادة بطريق المحبة هى كل ما دعم به (أ . كونت) قواعد مذهبه الايثارى . ان هناك عبارات أخرى قد استرعت انتباه فريق من أتباعه : « اننا نولد ، كما يقول ، مفطورين على التزامات شتى نحو الجماعة » . وفى هذا ملخص فكرة « الدين الاجتماعى » الذى يجثم على كاهل كل فرد منا . اليس هذا ، بنفس الطريقة ، ايحاء بنوع من الاعتبارات التى يتسنى لخلقية الايثار أن تستفيد منها ؟ ذاك هو مارآه مؤسسو هذا المذهب التضامنى الذى كان الأستاذ (ليون بورچوا) أحد المشاهير من ممثليه ، فى فرنسا .

يجب أن يدرس كل فرد نكسه جسميا ، وعلقيا ، وخلقيا ! وليستوضح كل ما هو من دواعى سروره . وليحاول أن يحدد

ما يجب عليه من هذا كله ، للجماعة ! انه سيدرك من هذا : ان عظم التزاماته نحو الانسـانية ، ونحو الهيئة الاجتماعية امر يجل عن التقدير : انا ، مثل ، اكتب بريشة من الصلب . والى من يمكن ان اتجه فى امدادى بمثل هذا ؟ انها من الصلب . اننى ، اذن ، مدين لكل أولئك الذين ساهموا فى استخراج الحديد من معدنه ، والذين قاموا بتنقيته ، والذين قاموا بسقيه ، لعمال مناجم الحديد ومناجم الفحم ، للصناع وللمهندسين وللكيمائيين القدماء منهم والمعاصرين ، أولئك الذين لولا جهودهم لما كانت مادة هذه الريشة قد اصبحت على ما هى عليه الآن . انها صنعت بآلة ميكانيكية ، واذن فأنا مدين لكل الذين ساهموا فى اختراعها وجعلها فى متناول الايدى التى تستخدمها . مدين لكل الذين اخترعوا وكملوا نظرية تعاشق التروس ، والذين ابتدعوا استخدام البخار ، ومساقط المياه ، والكهرباء ، والذين اعدوا دواليب الصناعة ، وكل ما فى الميكانيكا العصرية . ومن درجة الى درجة فى استعمال هذه الريشة ما الذى لا يجعلنى مدينـا نحو (بروميتيه) خاطف النـار من السماء ؟

وأيضا لمن انا مدين بالمعارف التى يختزنها عقلى ، وبالقواعـد التى يرجع اليها ، وبالات التفكير التى تسمى المدركات الكلية ، تلك التى صقلتها تجارب القرون المتطاولة ، وبالمنطق اللسـانى الذى يهيىء لى ، دون ريب ، أن أفهم الآخرين ، بل وان اتروى فى نفسى لادراك أخفى دواخلها ؟

لمن انا مدين باشياء اخرى أحسها ، بالنظر السطحى ، من مزايای الشخصية ، كمشاعر الجمال ، والاحساسات الاخلاقية ، والدينية ؟ اكانت هذه كلها يمكن أن تكون كما هى عليه عندى الآن لولا التربية التى نلتها والتى نقلت الى ، فى هذه النواحى كلها ، ما تعده الجماعة التى أعيش بينها من اعظم المقررات التى تعلمتها ؟

انه كلما تروى المرء باخلاص فى هذه الامور وقدر ما فيه من عناصر شخصية ، وما فيه من عناصر اجتماعية ، فسوف يشاهد دينه ، انه سوف يرى كم هو عظيم وهائل .

ويضيف الأستاذ (ليون بورجوا) أنه عندما يكون هناك دين فان التزاما ينشأ عنه : الالتزام بادائه . وهو يصف لنا ما يجب أن يعمل للخلاص من هذا الدين . ان الجماعة ليس اساسها قائما على تعاقد صريح . ولم يجتمع الناس ، يوما ما ، ليكونوا جماعة اساسها مواثيق مرواة (١) .

ان اية جماعة انسانية انما تعتمد فى تجمعها على (أعمال متعارفة) ، وعلى نوع من التعهدات المضمرة التى لا يقرر شروطها الا العرف والعادة . ولنضرب لذلك مثلا : فى كل اسرة نجد الأب والأم والأبناء متفقين فيما بينهم على أعمال خاصة بكل منهم يقوم بها من تلقاء نفسه ، وهذا كل ما هنالك . ومن المؤكد أن هذا لم يكن أساسه عقدا صريحا بينهم ، بل انما هو نمط من مألوف الحياة الاجتماعية بين أفراد تجمعوا بحسب سنة خاصة .

وما هو مقرر عند كل أسرة هو ايضا كذلك بالنسبة لكل جماعة (وذلك العرف) الذى تعتمد عليه حياة الجماعة فى كل زمان وليس هو الا الأخلاق السائدة فى ذلك الزمان . ومن أجل هذا كان هناك اخلاق للاسبارطيين فى القرن الرابع قبل الميلاد ، وأخلاق أخرى كانت سائدة فى فرنسا أيام الحملة الصليبية الثالثة ، وهكذا يسود فى كل دور من أدوار التاريخ الانسانى نمط من الأخلاق فى كل امة ، وفى كل قبيلة .

---

(١) اى ذات خطة مرسومة

ومن هذا يستخلص الأستاذ (ليون بورچوا) مظهرين ضروريين:

أولا - ان تتبع القواعد التي يجري بمقتضاها (العمل المتعارف) الذي يرجع اليه الفضل في تكوين الجماعة . واذا ما كان لورقة تزدهر فوق ساق شجرة أن تريد يوما قطع ذلك الساق الذي يحملها فان ذلك سيعد منها جناية وحماقة . كما أن الفرد الذي يعيش في الجماعة وبالجماعة لن يكون اقل حماقة واجراما اذا ما سعى في تدمير القواعد التي يقوم عليها أساس جماعته . واذن فمن المحتم على كل فرد ، خشية الحكم عليه بالحماقة والجحود ، أن يحترم نظم الجماعة التي هو أحد أعضائها .

وثانيا - لنفرض أن أسلافنا لم يفعلوا شيئا لاصلاح حالتهم الاجتماعية . لو كان الأمر كذلك لكنا ، اليوم ، لا نزال في بربرية وفي نمنمية (١) . ان من واجبنا نحوهم اذن أن نحافظ على تراثهم ، وأن نبني كما كانت أوائلنا تبني ونفعل مثل ما فعلوا .

(نظام ، وتقدم) أليس هذا من اعظم المبادىء التي يجب أن تطالعنا بها الفلسفة الوضعية ؟

لقد كان لهذه الآراء نجاحها الملحوظ ومكانتها المحترمة التي نالتها بجدارة . انها تحوي عناصر مهمة من الحق . بيد أنه يجب أن لا ننسى أن نؤكد انها ليست من الجدة بقدر ما يعتقده البعض من جدتها . أن (دولباخ) ومعاصريه قد عرضوا لها من قبل وفكروا فيها . ولذا لن يكون الأخذ بها هنا ، من أجل الخير الأعظم لمذهب الايثار ، أكثر من سير في نفس الطريق الذي سلكه رواد مذهب المنفعة من قبل .

---

(١) النمنمية : عادة أكل لحوم البشر .

وهنا ، بالضبط ، مصدر التشويش . لأنه اذا ما كان مذهب الايثار التضامنى يعطى نفس النتائج التى يعطيها مذهب المنفعة فانه يكون مثله ، ايضا ، فيما له من مغبات واضرار .

أن روح الدليل السابق يتلخص فى هذه العبارة : (أن كل ذى دين يجب أن تكون له ارادة الوفاء بدينه) لكن كيف يمكن اذن تبرير ذلك ؟ ان من يعتقد انه مأخوذ بواجب لن يكون بحاجة الى مثل ذلك التبرير لاقناعه بواجبه . انه مسلم ولا بد ، بأمر مسلم لا جدال فيه ، لكن ماذا يمكن أن يقال لذلك الذى لا يعتقد انهمكلف بأى واجب ؟ يجب ، بالنسبة اليه ، أن يصاب النجاح فيما حاوله (دولباخ) : أن نقنع كل فرد بأن ذلك (الذى يعمل الشر فى غيره انما يعمله فى نفسه) وأن نبرهن له على أن من يضرب غيره انما يضرب نفسه . لقد ردد التضامنيون المحدثون هذا المعنى وتسابقوا فى تصويره . فهل يا ترى كانت حججهم من الدقة والصحة بما لم يتيسر لسابقيهم ؟

اننا اذا ما أردنا معالجة الموضوع بفحص فلسفى ذى درجة عالية فيستضح لنا : ان هذا القول له ما يبرره . ان بعض المفكرين قد اعتقدوا ان الطبيعة كان فيها من القسوة على النوع الانسانى ما تطمع به فى قطع دابره . انهم قد بالغوا فى ذلك . ان الطبيعة فى الواقع لم يكن موقفها من الانسان أكثر من (اللاافارقية) أمام ماقدر له ، كما قال (ا . دى فينى) . انها تحمل ، بجهل لا يتأثر ، البحار والغابات ، كما تحمل قرى النمل والمدن . انها تتطور بدون علة ولغير مقصد . ان هذا الذى يصلح وحده أن يحتفظ ببقائه فيها هو ما يكون صالحا لاستمرار حياته ولأن يكون ينبوعا للحياة . واذا كان النوع الانسانى قد نجح فى أن يتشبث بالوجود فيها ، وأن يمكن لنفسه فيها مكانة كما هو مشاهد من أمره ، فما الفضل فى ذلك كله الا لفرصة صغيرة كانت مواتية بالنجاح : تلك هى تكون الجماعات وتوزيع الأعمال التى كانت تعرض لها ، والتربية التى

كانت تحفظ على الجماعات اصلاحاتها ومجهوداتها من أن تضيع سدى . بفضل هذا استطاعت الانسانية أن تحتفظ ببقائها ، وأن تتجدد أعقابها ، وأن تتقدم ، وأن تطهر الأرض رويدا رويدا من النباتات الضارة ، والحيوانات المؤذية ، وأن تحمى وتنمى فى كل مكان كل ما تجده نافعا كالأشجار المثمرة ، والنباتات المغذية ، والحيوانات الأليفة . وفى هذا المعنى يبدو نوعناالانسانى كله تضامنيا . وانما كنا كذلك لأننا نعيش فى أحضان طبيعة قد تتجه الى أن تصير خطرا علينا . كنا كذلك لأن تضافر جهودنا يتجه منا نحو السيادة على جميع العوالم الأرضية . وذاك هو ما أدركه من قبل الانسيكلوبيديون فى القرن الثامن عشر . ذاك هو الجانب القوى اللاجدالى فى النظرية التضامنية .

لكن يمكن فقط ان يقال : هل مثل هذه الآراء العامة تعتبر كافية فى اقناع كل امرىء ايا كان بأنه عندما يرتكب شرا ، على أى حال كان ، فانما يرتكبه ضد نفسه ؟ أم هل تعتبر كافية لاقناعه بقبول ما قد تجره من الخسائر تضحية حاضرة مفعمة بالآلام لكى يتحاشى المـا مستقبلا بعيدا جـدا ، ولا يكاد الحس يستشعره ؟ اننا فى الحقيقة نستشعر بكل مالنا من شعور وقع الآلام التى تحل بجيراننا واصدقائنا ومواطنينا . لكن هل نحس بنفس الكيفية اضرار طوفان يكتسح بلادا بعيدة ولا نعلم حتى بمجرد وقوعه بينما يكون هو قد اغرق الوفا من الجنس الأصفر او الجنس الاسود ؟ هل نحن نألم للشر يحل بقطر مجاور انا لكنه لم يكن لنا صديقا بل كان عدوا أو منافسنا ؟ وبدون أن نبعد فى اللف والدوران، هل سعادة الغنى ينشأ عنها سعادة الفقير ، وألم الفقير ينشأ عنه الم

الفني ؟ ان هذه التصاديات (١) ربما تحدث ، لكن هل تكون عميقة وواضحة ، ومباشرة الى حد تحمل روحا من الدرجة المتوسطة على الزهادة ، من أجلها ، فى لذات هى فى الحين نفسه تتشبث بها وتأخذ بخطامها ؟

ان مذهب الايثار مذهب جميل ، وعظيم ونبيل ، انه يخاطب القلب ويستهويه . لماذا كان من المحتم ان تكون مبادىء الأخلاق بحاجة الى مخاطبة العقل ، وأن تقام عليها البراهين ؟ ولماذا كان الاخلاقى مضطرا ، كلما حاول البرهنة على قيمة مباديه ، الى أن يفكر فى الطبقة المتوسطة ؟ لماذا كانت الحاجة الى الاقناع تلجىء دائما الى معاودة التمسك بالحجج نفسها ؟ ان الفرد من أفراد المرتبة الثانية (٢) موفور الأنانية الى درجة أنه لن يعمل قط سوى العمل الذى يتفق ومنفعته . واذن فلنحاول أن نبرهن لفرد من الدرجة المتوسطة على أن المنفعة الشخصية لكل من يجيد الحساب لابد أن تحمله على المساهمة فى اسعاد الآخرين ، اليس هذا ، مهما كانت المحاولة ، وقوعا فى أخطاء مذهب المنفعة بكل ما فيه من الصعوبات التى يحتملها والتى تكلمنا عنها من قبل ؟

وتلك أيضا نفس النتيجة التي تلزم عندما ندرس تلك المحاولات التى بذلها أولئك الذين حاولوا ، لكى يحرروا مذهبهم من كل اعتبار منفعى ، أن يشيدوا مذهبهم على اساس من الاعتبارات الجمالية ، وآراؤهم هذه لا تبدو موحدة المنحى .

ان بعضها يبدو فى صورة هوايات بسيطة . (عش فى عالم من الجمال) ذاك هو مثلهم المحتذى . انه مثل جدير بأن يكون من قبيل

---

(١) الاحساسات المتبادلة

(٢) مرتبة العامة

المسليات ، ولكنه ليس من الأخلاق فى شيء . انه يمكن ان يؤول على صور لا نهاية لها . اذ ا ن الظروف التى تتيح لنا الحكم على شيء بالجمال ليست واحدة دائما . ولن يكون من أجل باعث واحد ان أقول مثلا : هذا الصوت جميل ، او ان أقول : هذه الصورة جميلة أو هذه البلوطة جميلة . لكن على الأقل توجد حالة نستشعر فيها ، امام عمل انسانى ، شعورا خاصا من مشاعر الجمال . وهـــذا الشعور انما يكون عندما تطالعنا منه فكرة النجاح . ان هذا الشعور يستولى علينا عندما ندرك الانسجام الحقيقى بين الوسائل المتخذة وبين الغاية المطلوبة . ولنضرب لهذا مثلا برجل أراد ان يقفز من فوق سور فتتعثر قدماه ويقع . ان عمله لم يصب توفيقا ، لأنه يقفز ببطء ، ولا يمسك نفسه الا بطريقة خرقاء عوجاء . ان حركته لن يكون فيها شيء من الجمال . ولكنه على الضد من هذا ، يبدو لنا مثيرا للاعجاب اذا ما أستطاع أن يقفز بسهولة وأن يمسك نفسه برشاقة وخفة ، وان لا يظهر مجهودا تعسفيا . ولنتأمل الآن ، صورة . انها تبدو لنا جميلة . فهل سبب جمالها هو جمال قسمات المصور ؟ كلا . وكم من ناس ذوى دمامة ظهرت لهم صور رائعة . أم سبب جمالها هو فى دقة المشابهة بين الصورة وأصلها ؟ كلا . فكم من صور كاريكاتورية كانت دقيقة المشابهة ، ان قصدا وان عفوا ، ومع ذلك لا جمال فيها ، وكم من أخرى نراها جميلة جدا على حين أننا نجهل من هى لهم ، وبالتالى نجهل التشابه بين هذه الصور واصولها . ان الشيء الذى يجعل صورة من الصور تروقنا انما هو أمر آخر غير ما تقدم . انه هو الطريقة التى أبرز بها الفنان تقاطيع وجه انسانى ، وعبر بها عن شعوره الباطنى العميق . انه الانسجام الحقيقى بين الوسائل التى استخدمها وبين سيما ذلك الوجه التى أراد الفنان ابرازها بالتصوير أو التخطيط .

ومن هنا تتحصل هـــذه النتيجة : انه منذ اللحظة التى يقدر

فيها للحياة أن تصير ذات انسجام تكون تلك الحياة قد صارت ذات جمال .

ومن هنا تتقرر هذه النتيجة : انه منذ اللحظة التى يتم فيها لحياة أن تكون منسجمة فانها بالتالى تكون حياة ذات جمال . يمكن مثلا ان يصير الانسان رواقيا جميلا . ويمكن لمن يتأثر فى نظام سلوكه خطى (ابيكتيت) ان يكون ذلك الرواقى الجميل لأنه سيكون رواقيا ناجحا . ولكن أيضا يمكن ، اذن ، ان يكون المرء رئيسا سياسيا جميلا ، أو متأنثا جميلا ، أو لصا جميلا .

ولكى يعيش المرء فى جمال فانه يكفى لذلك امران :

ان يختط المرء لنفسه منهجا من السلوك ، اى منهج يختاره على الاطلاق .

وان يطابق ما بين سلوكه وبين هذا المنهج تمام المطابقة .

فهل يكون معنى ذلك ان تكون حياة كهذه حياة اخلاقية ؟ حقا انها لحياة جميلة حياة القديس (فرنسوا داسيز) أو القديس (ڤانسان دى پول) . وكذلك ايضا مثل حياة (ابيقور) و (مارك اوريل) . فهل تعد كذلك جميلة حياة كحياة (يوليوس قيصر) و (نابليون) و (دون جوان) ؟ حقيقة ان كل حياة اخلاقية لها نصيبها من الجمال ، لأنها دائما تسير حسب مبدأ بينها وبينه تمام الانسجام . لكن هل يكفى ان تكون الحياة منسجمة وجميلة لكى يقال : انها حياة اخلاقية ؟ واذن فمن الممكن أن يقال (جميلة هى ، تلك الجناية الجميلة) . كما أنه قد يوصف بالجمال ضفدعة سامة، أو دمل خبيث .

ان الصعوبة هنا واضحة . حتى لقد حاول زعماء مذاهب الجمال الاخلاقية ان يتفادوها فلم يكتفوا بهذه العبارة (عش فى

- عالم من الجمال) ، بل نجد انهم أدخلوا فى مذهبهم فكرة من الجمال الانسانى الحقيقى :

تلك هى العبارة القديمة التى تعتبر من عبارات الفروسية : (نبل يترفع عن الدنايا) .

ولماذا لاينتفع بهـا هنا ؟ ان كلامنا له نصيبه من (الكرامة الانسانية) . انها نوع من النبل المرتبط بطبيعتنا نفسها ، وبالقوى التى بين جوانحنا . ان هذه الكرامة تحملنا على التباعد عن بعض الاعمال لأنها بهيمية وقبيحة . كما أنها تحدونا الى أن نحذو حذو بعض الأعمال الأخرى لانها ذوات سمو ولاننا ذوو نشاط حيوى . وهل يعد خيانة لـ (جيو) ان تستعار ، فى معنى كهذا ، عبارته الجذابة ؟ ان (كانت) يدعو كل انسان الى التروى فى هذه القضية : (انا يجب على ، أنا ملزم ، اذن أنا أقدر) ، أما (جيو فيعكسها . انه يريدنا على أن نقول (أنا أقدر ، اذن انا يجب على) . تلك اراء قد اختلطت ، اخيرا ، بفلسفة الشرف . ان للانسان لشرفا ، وبهذا ، وحده ، كان انسانا . ومن أجل هذا كان عليه لنفسه ، واجب هو أن يعيش للشرف . ولنتذكر فيما تقدم آنفا شرف (سيرانو) . كل امرىء له شرفه الذى يضفى عليه جماله . ومن أجل هذا الشرف وذلك الجمال ، يجب أن يضحى بكل شىء : (كل شىء فى سبيل الشرف) . أليس هذا هو الأخلاق كلها ؟

من ذا الذى يجرؤ أن يقول ان هذه العبارة باطلة برمتها ؟ بل كيف يمكن أن نفهمها وان نبررها ؟

وهناك أخرون قد فهموها بطريقة جد خاطئة . ان الدافع المحرض على اتخاذ مثل هذا الرأى كقاعدة للسير عليها ، انما هو ، فى رأيهم ، الظفر باحترام الاغيار . انهم ، لذلك يدعون الفرد الى تكييف سلوكه وفق ما يعد مشرفا فى نظر الجماعة التى هو عضو

فيها . وهذا رأى مضاعف الخطر . ان ما يعد مشرفا ليس مجمعا عليه من كل البيئات والأوساط : ان هناك شرفا حربيا لا يسوغ مسه عند رجال الحرب ؛ كما ان هناك شرفا تجاريا للتجار ، وهناك ايضا شرف سافل لعصابة من اللصوص سافلة .

ومن ناحية أخرى ، تلك قاعدة أخلاقية غريبة حيث تدعو المرء الى ان لا يبالى بغير شىء واحد : (ما الذى يقول الناس فيك ؟) ان حياة كهذه لا تعد حياة من اجل الشرف الحقيقى . ولكن ، فقط من إجل الشهرة وحدها . واذن ، فان ما هو مشرف حقا ، وما يرى مشرفا فى هذه البيئة أو سواها لن يكون شيئا واحدا .

أما الذين يفهمون ، فهما حقيقيا ، معنى الشرف فانهم ينظرون الى مباديهم الشرفية نظرة اخرى بعيدة كل البعد : انه لمن الممكن ان ينـال المرء احترام الأغيار بينما هو مطوى على ما يلوم نفسـه عليه . ومن المقرر أنه لا يمكن أن يكون المرء مستحقا للتشريف تماما اذا كان مطويا على بعض موجبات اللوم من نفسه .

وعبارة (عش من أجل الشرف) سيكون معناها اذن ، عش بحيث يمكنك أن تكون (فخورا بنفسك) . المرء سيكون كذلك منذ اللحظة التى يتكون فيها شعوره ببذل ما فى وسعه لتحسين سلوكه . ولقد عاب الأخلاقيون ، والحق معهم ، الفخر المقوت . انهم لم يبالغوا فى بيان هذه الحقيقة (ان الكبر الذى يثمر الشر هو بعينه الذى يثمر خيرا لا نهاية له اذا ما أحسن استعماله) ، وهذا الأخير هو الكبر وشاحه .

والخلاصة أن الكبر عند ما يساء استعماله يصير رذيلة . وأما عندما يوجه وجهة خيرة فانه يغدو من أسمى مبادىء الفضيلة .

واخيرا ، هل يمكن القول بأننا توصلنا الى راى مقنع ؟

ان الفيلسوف يستطيع أن يرمى هناك الى هدفين :

أن يحلل تحليلا سيكولوجيا الحالات النفسية للرجل الفاضل.

وأن يوجد مبدأ مبررا لنوع خاص من أنواع السلوك .

ولنؤكد انه من الثابت المقرر : أن الذى يحدد سلوك أكثرية الناس الفضلاء بحق فيجعلهم يعملون ما يعملونه ، دون سواه ، انما هو ، فى الواقع ، اهتمامهم بالشرف أن الذى يقود خطاهم . هو ، على الخصوص ، ارادتهم ان لا يكونوا (محتقرين عند أنفسهم) .

هو ارادة ان يكونوا (فخورين بأنفسهم) . فأنا مثلا اذا فعلت هذا الأمر سأكون غير راض عن نفسى . سأشعر بأننى أتيت أمرا اذا لم أسر على الطريقة المثلى . يجب ان أسير هكذا والا فانني سأشعر باحتقارى لنفسى .

تلك هى التعبيرات التى تصف ، بغاية الضبط ، الاستعداد السيكولوجى للمرء الشريف حقا .

لكن هل الدقة فى تحليل سيكولوجى كهذا تكفى لأن تقدم للأخلاق الأساس الذى نبحث عنه ؟ لكى نفهم هذا فعلينا أن نتذكر ما قلناه من قبل : أن أخلاق الشرف لم تصنع شيئا اكثر من ان تصوغ أخلاق الضمير فى عبارات جمالية (١) . ومن هنا ، تقوم فى طريقها تلك الصعوبات المستوعرة نفسها ، كما عرف فى أخلاق الضمير .

وفى الحقيقة ، نجد الناس ، مهما كانوا عليه من الاخلاص ، ليسوا جميعا على نمط واحد فى استماعهم لصوت الشرف الداخلى . ان ما هو مطابق للشرف ، فى نظرهم ، انما هو ما يحترمونه . اما . يضاد الشرف فهو ما يحتقرونه . واذن فعلى

---

(١) أى عبارات مذهب الجمال هذا .

اى اساس يحترمون بعض الأعمال ويحتقرون سواها ؟ ان هذا الأمر معلوم لنا : ان ضميرهم هو نفسه الذى يشعرهم بتلك المعانى النفسية التى يجدونها فى هذه الناحية . ولكن الضمائر قد عرف أنها ليست متفقة . وبالتالى تكون الأحاسيس ، بازاء ما هو مشرف ، وما هو مخز ، غير متماثلة فى كل مكان . ان الشرف المعروف فى زمان ما ، أو قطر ما ، او طبقة ما من الطبقات الاجتماعية ليس هو هو فى زمان آخر ، أو قطر آخر ، أو طبقة اخرى .

ولنتذكر ما قدمناه عن هذا فى المقدمة .

(عش من اجل الشرف) هذا مبدأ قد أحسن التكلم به . لكن هل من المستطاع أن يعتبر المرء نفسه معصوما من الخطأ بسببذلك الشعور الذى يجده نحو الشرف ، على حين يشعر سواه من الناس بما يخالف شعوره ؟ أم هل له الحق أن يدعى أنه الملهم الذى يتحصل بالهام على الحقيقة ؟

وحتى عندما أطيل التروى لأنير مشاعرى ، ولأقوم بصيرتى ، هل أكون بعد ، على يقين بأننى غير مخدوع ؟

وكيف ، والحال كما نرى ، يمكن اقناع الجاحدين بمبادىء مذهب كهذا ؟ ان بعض الناس يبدون لنا مجردين تماما من احاسيس الشرف وليس لهم من التفكير فى كرامتهم الشخصية الا بمقدار ما يمكن أن يكون عليه وجاحة أو ارنت . أولئك يسخرون من الحياة على مقتضيات الشرف . ان جمال سيرتهم لهو آخر ما يفكرون فيه . كيف يمكن أن يقنعوا بانهم على خطأ فى السلوك الذى يتخيرونه على غير سنن الاخلاق ؟ حقا أن من يتنسم ريح

كبريائه يؤثر النار على العار . لكن هذا الذى لم يرح (١) من ذلك ريحا ، قط ، هل يمكن أن يستشعر مثل ذلك الفرق ؟

ليس ثمة مخلص من هذا الا بأمر واحد . ذاك اشعاره بكرامته الشخصية ، واقناعه بأنه سيكون احمق اذا لم يحسب لها حسابا وانه لعمل شاق عندما يكون الأمر بازاء أجلاف من النوع (اللا تهذيبى (٢) يبهظ طبائعهم حمل ثقيل من عوامل الوراثة .

ذلك عمل لن يكون فى الامكان اكماله الا بأن نترك ميدان (أخلاق الجمال) هذه وأن نستأنف مرة أخرى التفكير فى الاقناع عن طريق المنفعة .

وهنا يجب ان ندرك هذا : ان الشعور الجمالى بالفخر الداخلى هو ، حقا ، صاحب السيطرة على سيرة أغلب الأفراد المهذبين . لكن كيف يمكن حث جبلة لا تلين كى نذكى فيها حسا وذوقا للكرامة الشخصية ؟

حقا أن الكبر والزهو أمران طبيعيان فى الانسان . بيد أنه ليس من الطبيعى ان يضع الانسان دائما كبرياءه وفق ما يقتضيه العدل، وانكار الذات ، والتضحية ، وتهذيب النفس .

تلك هى أهم الآراء التى تجلت فيها فلسفة (ما بعد الأخلاق) بمعناها الخاص ، بين فلسفات العصر الحديث .

انها جميعا تتسم بطابعين بارزين :

أولا انها كلها قد جعلت مهمتها ، أن تبرر ، مهما كلفها ذلك ، وان بسغسطة بها بعض الغلو ، الفكر المأثورة التى اصبحت كالغرائز تركزا فى نفوس المفكرين المحدثين ؛ تلك النفوس التى تأثرت بمؤثرات الأجيال المتطاولة المسيحية .

---

(١) أى لم يشم .

(٢) أى النوع الذى يتعذر اصلاح أخلاقه .

ومن ناحية اخرى هى تهدف جميعا الى تبرير تلك الفكر دون الرجوع الى ماكان يقنع أسلافنا : الا وهو الاعتمـاد على الوحى الالهى ، والتزام الأدلة الميتافيزيقية المشرفة على السقوط .

ذاك ، وايم ، الحق ، عمل عظيم اظهر اصحابه انهم ذوو أرواح طيبة مدفوعة بأطهر النوايا . لكن هل يمكن ان يقال : ان الثمرة المتحصلة متناسبة مع عظمة هذا المشروع الذى اختطوه ؟

المذاهب المنشقة

ان المذاهب التى تكلمنا عنها منذ البداية حتى الآن ، مهما كان اختلافها ، تتفق جميعها فى ناحية هامة : أنها ، جميعا ، تسودها الفكرة العملية :

بيان الطريقة التى يجب على بنى الانسان أن ينظموا سلوكهم على وفقها .

والبحث عن الحجج التى من شأنها أن تقنعهم بذلك .

والظفر بهدايتهم الى احتذاء المبادىء الموضوعة بتطبيقها على اعمالهم .

وبالجملة أن يسلكوا سبيل الهدى والاصلاح .

وتلك هى الغاية المنشودة للاخلاقيين من أصحاب المذاهب الأخلاقية المأثورة ، سواء أكانت تلك الغاية مظهرة أم مضمرة .

اما القرن التاسع عشر فقد كان من خصوصياته أن تولد فيه تلك الفكر التى نسميها هنا (المذاهب المنشقة) . اننا نسمى بهذا الاسم تلك الآراء التى تدعونا ، عن شعور منها أو عن غير شعور وهى مرغمة ، الى أن ننظر الى الأشياء من وجهة نظر أخرى .

وفلاسفة هذه التعاليم يرون من العبث محاولة تعديل السلوك الانسانى . فكل جماعة ، فى كل دور تاريخى ، لها مقرراتها الأخلاقية التى ما كان يمكن أن تتخلف عن الظهور فى الدور الخاص بها من التاريخ . كما ان كل فرد فى كل لحظة من حياته ، له أخلاقه التى ماكان يمكن أن يتخطى ظهورها تلك اللحظة . ان محاولة بعض

، الأخلاقيين تغيير الأخلاق الانسانية ماهو ، اذن ، الا دليل على ما هم عليه من السذاجة المفرطة نوعا ما .

من الممكن ، فقط ، بل من الواجب ان تكون العادات الانسانية موضوع دراسة جدية . ويرى (شوبنهور) انه ولاريب ، لايمكن تغيير تلك العادات ؛ ولكن من الممكن أن يحكم عليها بالقيمة التي تستحقها .

والنشوئيون الجبريون المنطقيون يقررون انه من الممكن دراسة تلك العادات في نشأتها ، وفي تطورها ، وفي تلاشيها .

وفي رأي الأستاذ (ليفي برول) وأصحابه من انصار المدرسة السوسيولوجية انه يمكن أن يكون من دراسة العادات علم خاص ولن يبقى هذا العلم ، على الدوام عقيما . فانه عندما تتوطد قواعده سيصير ينبوعا لفن اجتماعي سياسي منطقي له أهميته الانسانية الملحوظة .

ان موقف (شوبنهور) هذا يدل على الاقتناع التام بفكرته ويعتبر غاية من الوضوح .

انه يبدأ السير بنا على فكرة اساسية : لكل فرد طابعه الأخلاقي الذي لا يتغير .

وكل محاولة لدفع الفرد الى ان يعدل سلوكه ، وكل تعليم اخلاقي يؤخذ به ، وكل امل في صيرورته صالحا ، انما هو انكار لحقيقة لاجدال فيها . (ليس من الممكن تعليم المرء كيف يريد) .

ان الاتجاه الأخلاقي لكل امرىء هو ماقد كان منذ أول عهده بالحياة . لاشيء يستطيع ان يغير من ذلك ابدا .

وهل يكون معنى ذلك ، أن تصير دراسة الأخلاق حرية بالترك؟ هنا يرفض (شوبنهور) هذه النتيجة . انه يرى أن علم الاخلاق سيبقى علما اساسيا . بيد ان قيمته لن تكون أكثر من قيمة نظرية .

ان دراسة العادات الانسانية تكشف لنا عن هذه الحقيقة :

ان الناس يعيشون على طرائق من السلوك مختلف بعضها عن بعض . وجميع هذه الطرائق لن تكون قيمها ، قط ، متساوية .

واذا نظارنا ، فى الجملة ، الى النسب التى رتبها (شوبنهور) فى كتابه (اساس الاخلاق) ، والى النسب التى جاءت فى كتابه (العالم كارادة) فانا نرى أن (شوبنهور) يميز ما بين خمسة أنواع مختلفة من السلوك الانسانى :

١ ـ الفظاظة . يعتبر فظا ذلك الداعر الذى يتلذذ بالام الآخرين ، وينشر من الشر حوله كل مافى طوقه .

٢ ـ الأنانية . ويعتبر انانيا ذلك الفرد الذى هو ، وان لم يبادىء الآخرين بالأذى ، فانه لايعنى بغير نفعه الشخصى ، ولا يتردد فى أن يسحق بقدميه كل شىء وكل انسان يقف فى طريق منفعته .

٣ ـ العدالة . ويعتبر عادلا ذلك الشخص الذى يتخذ للعمل تلك الحكمة اللاتينية (لا تعمل عملا يؤذى غيرك) ، ومن هذا شأنه يتجنب ، ما أمكنه ، ان ينشر الشر حوله ، ولكنه يقف عند ذلك الحد دون زيادة .

٤ ـ الطيبة . ويعد طيبا ذلك الذى لايكتفى بمجانبة الاضرار بغيره بل هو يعمد فى جميع الظروف الى مساعدة الاغيار بكل مافى وسعه .

٥ ـ واخيرا التنسك . ويعد ناسكا ذلك الذى يزهد من ناحيته فى حطام الفانية ، فهو يحتقر الغنى بكل ضرورية ، ويمارس الصوم

والحرمان . وهو يزهد فى النسل ، ويتابع حياة طهارة تامة . وهذا هو شأن الفقير الهندى الذى يجعل من حياته بداءة (اللافارقية(1)) وجمود الموت .

وليس هذا كل شيء . ان الملاحظة تظهر لنا حقيقتين اخريين :

هنـاك اجمـاع عام على أن نوعين من أنواع السلوك التى حددناها آنفا ، يعدان بشعين ، أو بعيدين عن الأخلاق . فالفظاظة فى نظر كل انسان ، مشئومة وغير جديرة بأن يلتمس لهـا عذر . والأنانية هى ، على أصح الآراء ، أعظم ينبوع للرذيلة ، وهذا الذى قررناه بشأنهما حق لاجدال فيه .

وأيضا قد يكون من الممكن أن يتظاهر المرء بالعدل وبالطيبة ، وبالنسك من أجل أسباب مختلفة . ولقد نبه على ذلك (مالبرانش) اطنب فيه (كانت) أنه ربما اتخذ سمات العدالة والطيبة والتنسك اما فرارا من الموت، واماخوفا من عذاب جهنم ، واما لكسب حسن السمعة ، واما لخداع الناس ، وهذا الضرب من السلوك انما هو سلوك باعثه الأنانية وحساب المنفعة . وما ثمة شك أن عمـلا يتم على هذا الوجه هو حقا موافق للقانون . ولكنه لن يدل على أن القائم به متصف بأية خلقية حقيقة .

هناك طريقة أخرى ، وما ثم سواها ، لممارسة العدالة ،والطيبة والنسك . تلك هى أن تمارس بدافع الرحمة . بدافع الرحمة من أجل أولئك الذين ينالهم الألم اذا لم يتأدب المرء ويكف عن بعض الأعمال التى تؤذيهم ، بدافع الرحمة من أجل أولئك الذين كرثتهم الآلام فهم بحاجة الى من يخف لمساعدتهم ، بدافع الرحمة من أجل

---

(1) كلمة معناها الحال التى تستوى فيها عند المرء جميع الاشياء : الصحة كالمرض والفقر كالغنى والحياة كالموت لا فرق بين ضد وضده .

الألم الذى يحل بالانسانية عامة وبه يتعذب كل حى . حينئذ ، وحينئذ فقط ، يأخذ العمل الذى يتم على هذا الوجه صفته الأخلاقية فى نظر (شوبنهور) .

ما معنى هذا ؟ معناه ان (كانت) كان على صواب فى تفريقه بين مشروعية العمل وبين أخلاقيته بمعناها الحق .

لكن ، ايضا ، يعد (كانت) على خطأ فيما قرره من أن العمل الأخلاقى الحق انما هو الذى يؤدى بدافع من الطاعة العمياء نحو الالزام المتجلى فى طبيعة القانون الأخلاقى .

ان الذى يهب العمل قيمته الحقة انما هو أمر آخر غير هذا الذى يراه (كانت) ، انه الشعور العميق على أساس (المشاركة الوجدانية)، ذلك الشعور الذى يهيج القلب الى التفكير فى ألم كل من يتألم ، انه الرحمة التى تبلبل القلب وتخزه بمثل الخناجر .

تلك هى القاعدة . ولكن أين الحجة التى تبررها ؟

يعتقد (شوبنهور) أنه واجد الدليل على ذلك فى آرائه الميتافيزيقية .

ان الميتافيزيقا تدل ، حقيقة ، فى نظر (شوبنهور) على أمر جوهرى :

لا توجد كائنات متعددة فى هذا الوجود ، بل يوجد واحد لا تعدد فيه .

وكذلك يوجد طريق واحد الى الحقيقة المطلقة : هو التجربة الداخلية التى ندركها عن انفسنا . وهذه التجربة تجابهنا بما هو الحقيقى فينا .

ان هذا الحقيقى انما هو هذه الارادة ، (ارادة الحياة) الدائبة النشاط والتصميم ، الارادة التى هى فى ذاتى ، والتى هى ذاتى

نفسها . فقط ينبغي أن ننبه على أن هذه الارادة ليست : فقط خاصة بي . كل كائن من هذا الكون انسانا كان أم حيوانا ، أم نباتا ، أم قوى مادية ، هو أيضا ارادة كما أنا ارادة .

وتلك الارادة التي هي هذه الكائنات نفسها ليست شيئا آخر يغاير الارادة التي هي أنا .

الارادة وحدة لا تتجزأ . هي في كل مكان ؛ بل هي هي نفسها في كل مكان ؛ هي كل شيء .

والافراد لا يختلف بعضهم عن بعض الا كما تختلف براعم الشجرة الواحدة .

والفارق الذى يميز كلا منهم عن الآخرين انما هو العقل وحده .

ونظرة كل فرد الى هذه الارادة انما تكون تبعا لعقله هو ولاستعداده الخاص ومشاعره الخاصة .

عندما ينظر الى شيء واحد من خلال زجاجة ذات لوامح (1) متعددة فان الناظر يجد أمامه أشياء متعددة بمقدار ما في الزجاجة من لوامح .

ان اوضاع المكان والزمان ، بالنسبة الى المدارك الانسانية التي تفهم الارادة على انها مختلفة الصور ، هي ما مثلنا له باللوامح المتعددة في الزجاجة . ان هذه الأوضاع ترينا وهم الكثرة والحركة بينما لا يوجد الا الوحدة المستقرة . واذن فتحولات الأشخاص

---

(1) اللوامح هنا جمع لامحة ، وهي الكلمة التي اخترناها لتدمر عن السطوح المتعددة للزجاجة ، والتي اذا ما استقبلت شخصا التقطت له صورا متعددة تبعا لتعددها ، وسواء أكانت تلك السطوح أضلاعا أم مسطحات ناشئة عن الكسر مثلا فان بعضها قد يلمح صور الاشياء وبعضها لا يلمح ولذا عبرنا بكلمة اللوامح لانها هي المرادة .

وتمايزهم ليس الا تخييلا باطلا بلغ حد الاعجاز . وانه لمن الممكن ان نقول لشخص ، في حين نشـــير الى الآخرين : (أنت هؤلاء الأشخاص) واذا هو لم يصدق ذلك على الفور فما ذاك الا لانه يبصر الاشياء من خلال دخان من الوهم ، من خلال قناع .

وليس يلزم أكثر من هذا لكي نفهم هذه الحقيقة : ان من يصدق عليه القول بأنه هو وحده السالك في اخلاقه حسب الحقيقة لهو ذلك الذي يضع ثقته في الرحمة وينظم سلوكه وفق وحيها .

وفي الحقيقة من يكون ذلك الانسان الفظ وذلك الانسان الانانى الا انه لا أحد اشد منهم سقوطا في مهوى الضلال . انهم يعاملون الناس معاملة الشر والقسـاوة . انهم يعاملونهم كمالو كانوا منفصلين تماما عنهم . أليس هذا برهانا على أنهم كانوا في ذلك لعبة لأخطاء العمايات حيث اعتبروا أنفسهم منفصلين عن سواهم بينما جميع الكائنات ليست الا كائنا واحدا ؟

وعلى الضد من هذا ، من أولئك الذين يتأون عن ايلام الآخرين وينهون عنه ويبذلون لهم العون ما استطاعوا ســبيلا الى بذل ، ويعفون عن مكاسبهم وعن حقهم الخاص في أن يعيشوا ، ولا دافع لهم الى ذلك سوى الرحمة الخالصة القوية ؟ ان أولئك هم الذين يعاملون الناس كما يعاملون انفسهم . انهم لا يقيمون فارقا بينهم وبين اولئك الآخرين . هم يعملون ، اذن ، كما لو كانوا ، بوحي تعليم عجيب ، قد وضعوا في أعماق قلوبهم هذا المعنى الميتافيزيقي لاهذه الحقيقة : (ان جميع الكائنات ليست الا كائنا واحدا) .

ان الآخرين هم أنا . آلام الآخرين هي آلامي . وبلواهم هي بلواي . وسرورهم هو سروري . هذا ما يجب أن يعتقد . ومن يكون قد وصل من هذه الحقائق الى هذا الحد تنقشع سحابة الوهم عن ناظره . ويسقط عن عينيه القناع .

واذن ، كيف يمكن أن تتجاهل هـذه الحقائق : ان الطيب الذى هو طيب بدافع من ميول الرحمة لهو اقل تفريقا بين شخصه والاشخاص الآخرين من ذلك الذى لا يمارس الا اعمال العدالة فقط .

وايضا المتنسك الذى يكون نسكه بدافع من الرحمة هو اعلى ويلقاها فى لحمه ودمه . فلنتأمل ، اذن ، فى هذا الناسك الذى يزهد فى الحياة رحمة ورثاء للألم العام . انه اعجب واسمى صورة من السلوك الانسانى . ولنضع بعده على الترتيب محب الانسانية والانسان العادل .

ليس فى هذا ، بالطبع ، اكثر من امور نظرية . ان (شوبنهور) لن يدفع بهذا احدا الى أن ينمى فى نفسه ميل الرحمة ، ولا الى ان يمارس تحت تأثيرها أعمال العدالة ، والطيبة ، والتنسك .

انه يعرف جيدا ان الأخلاق لا تتغير . وسيبقى هنا أمر هو من الحقيقة بمكان . ان اكثرية الناس ليسوا اكثر من ضحايا للوهم والضلال . والأقلون منهم هم الذين يدركون الحقيقة كالشمس المجلوة فى ضحاها ، ويسيرون على هدى ضوئها .

انه لصرح جميل ورائع ذلك الذى شاده هنا (شوبنهوور) ، بيد أن أجملَ الصروح ليس هو دائما أمتنها .

هل الخلق له من الثبات والرسوخ ما يعزوه اليه (شوبنهور) ، ويبنى عليه ارسخ موضوعاته اسا وابعدها عن الاخلاق المألوفة ؟ ولنوافق على ان عناصر الخلق الباطنية لكل فرد هى على حد ما من الثبات . وانه لمثل يشاهد تحققه كثيرا ذلك المثل الذى يقول : (اطرد الطبع يرجع اليك بأسرع من لمح البصر) .

لكن هل معنى ذلك ان الخلق لا يمكن تعديله ابدا ؟ الا يغير مرض شديد فى المعدة ، او فى الكبد ، او فى الطحال حالة المريض

من الانشراح الى الحزن السوداوى ؟ الا يمكن أن يجعل المرء المتوقد نشاطا انسانا آخر متهالكا ؟ او ان يحول رجلا هادئا الى آخر غضوبا ؟ بل انه لا حاجة بنا الى ادخال المرض فى هذا الموضوع . هل تأسى لاتكفى لهذا التغير ؟ اليس الحزن المتتابع يغير الى حد كبير طرائق حسنا وطرائق رجعنا ما نحسه (١) الا يمكن أن يقول ان المرء الذى يتخذ لنفسه مثلا من المثل العليا ، وينظم حياته فى سبيل الوصول اليه ويسير دائما على رسم من السيرة معين هو أيضا لن ينجح فى تعديل خلقه ؟

حقا انه ليس ثمة شك فى أن خلق المرء الذى يتخذ لنفسه مثالا هو نفس خلقه لم يزد عليه شىء أكثر من أنه تجلى ، بطريقة من الطرق ، فى هذا المثال الذى اختاره .

لكن بماذا تحكم على عملية الاختيار نفسها ، وتنظيم حركاته كلها لكى تكون فى وفاق مع هذا المثال المختار ؟ أيكون ذلك كله عديم التأثير فى تطور العادات العقلية والأدبية التى تخلق من المرء تلك الشخصية التى سيكونها ؟

أن التربية التى تأتينا على أيدى الآخرين لها آثارها فينا بأكثر مما يخيل الينا أن (شوبنهور) يسلم به .

واذن ، هل التهذيب الذى يأخذ به كل امرىء نفسه يعد أكثر من نوع من التربية الذاتية التى ترقيه قليلا قليلا ؟

انا لنخشى أن يكون (شوبنهور) ، فى هذه المسألة الأولى التى هى أساس انشقاقه ، قد بالغ مبالغة جاوزت الحد .

ومن المؤكد ان الترتيب الذى وضعه (شوبنهور) لأنواع السلوك وتلك الاهمية التى علقها على العاطفة وعلى الرحمة همـا أمران حريان بالاعتبار .

---

(١) رجع الاحساس هو ما يعبر عنه (رد الفعل) .

لكن هل كل ما يعمل بدافع الرحمة يكون دائما على مستوى الأخلاق؟ كم من مرة كانت فيها هذه العاطفة الجميلة جلبة ترجمانا للضعافات والعمايات (١) !

وليست هذه النقطة، مع ذلك، هي أضعف المغمز في هذا المذهب . بل هناك المبررات الميتافيزيقية لالمذاهب نريد أن نعرف ماقيمتها ؟ انها أمور احتمالية كما هو الشأن في جميع الآراء وجميع الهواجس الميتافيزيقية . بل انها لاعرق من كثير منها في هذا الوصف .

ولنسلم جدلا اننا بهذه الارادة التي هي سر طبيعتنا ، انما نكون كائنا واحدا ، فهل من الممكن أن أستنتج من ذلك أن ألم ضميري هو ، لهذا السبب ، ألم ضمير غيري ؟ وان سرور ضمير غيري هو ، لهذا السبب ، سرور ضميري ؟ ان تعبيرات كهذه جديرة بأن تمد البلاغة والشعر الروائي . لكن هل البلاغة والشعر الروائي يكونان الحقيقة ؟ ان طبيعة (شوبنهور) تحمله دائما على أن يدعي لنفسه الحق بسهولة أكثر مما ينبغي .

يجب أن نعرف ، مع ذلك أن (شوبنهور) قد كان في هذا الصنيع صاحب عذر . انه في تكوينه هذا المذهب الذي يجده ويغريه كان يسير ، في الحقيقة ، على حدى رأي من تلك الآراء الفيحة المأثورة للانسانية . وكان ، والحق يقال ، مطوءا بالثورة ضد عادات العالم الغربي . بيد انه لم يقم بتلك المعارضة كما صنع الا لأنه يجد من نفسه موافقة لحكمة الشرق الأقصى .

كانت تلك الحكمة منتشرة في التعاليم القديمة البوذية الهندية والصينية . وتلك التعاليم تستحق أن يفرد لها بحث خاص مستقل .

---

(١) أي كثيرا ماتدل الرحمة على أنها صادرة عن ضعف وعن خطل في الرأي وكم من رحمة نصرت باطلا واضاعت حقا .

كانت العناصر المتناقضة تختلط فيها : فيها ترى ديانة شعبية، وعبادة للأرواح التي تستدعى وتسترضى ، وعبادة للموتى شبيهة بتلك العبادة التى ظهرت عصرا طويلا فى الجاهلية الاغريقية اللاتينية. ولكن يرى فيها ايضا تعاليم ميتافيزيقية وحكمة جديرة بالاعتبار . ان الديانة الشعبية التى سميت بالبوذية لايصاب فيها من البوذية الحقة الا اقل كثيرا مما يوجد منها فى طائفة من الآراء الفلسفية التى استمالت اليها عددا من الأتباع ، والتى أشرب (شوبنهور) حبها .

والمبدأ الأساسى للحكمة البوذية يمكن تلخيصه فى بعض قضايا بسيطة .

١ ــ أن الشر هو الألم فى جميع اشكاله ، وفى جميع مظاهره .

٢ ــ الألم يصدر عن الشهوة . وهذا الذى يشتهى شيئا قط لايمكن أن يعد محروما من شيء . واذن لاشيء يمكنه ان يجد سبيلا الى تحديه . ومن أى شيء اذن يمكن أن يتألم ؟

٣ ــ أن البلسم الشافى من الألم هو ، بالتالى ، ان يقضى على الشهوة .

ومن أين تأتى الشهوة ؟

ان الميتافيزيقا البوذية ترجع ذلك الى الغرور الأعمى .

ليست الشهوة الا جهدا يبذله فرد للوثوب على آخر فى سبيل منفعته الفردية . بيد أن هذا الفرد ليس الا خيالا ، كما ان الأفراد الذين يبحث عنهم كل فرد ليسوا الا خيالات ، كما ان الفرد الباحث هو أيضا خيال !

علينا ان نلقى نظرة على المحيط . إنه بطبيعته واسع ثابت . وعلى سطحه ترى أمواج مندفعة . ان هاتيك الأمواج بالنسبة اليه ليست اكثر من تجاعيد زائلة .

اما هو فى نفسه ، وبالرغم من تلك الأمواج ، فانه محتفظ بكل ماله من ثبات . وهذه النسبة بين المحيط والأمواج هى بعينهـا النسبة بين الوجود وبين الشخصيات التى يحويها .

ان الوجود هو جوهر الحياة . انه الخالد الدائم الذى لايتغير وليس الفرد أكثر من موجـة على سفحه . انه موجـــة ترتفع ثم لا تلبث أن تتلاشى بعـد لحظة من وجودها . هو مظهر حائل ووهم زائل . وكل من يفهم هذا فانه سـيقدر ، على ضوء هـذا الواقع قيمة الغرور المضحك لهذه الشـهوة . انه سيمسك ، اذن ، عن تشهى اى شيء ولن يخاف كذلك شيئا بعد . ولن تكون الحركة والكثرة ، فى نظره ، أكثر من تخيلات وهمية يشيعها ، لدقة ادراكه لسر الوجود ، بابتسامة ساخرة . وهناك تكون اللاافارقية المطلقة، والحرية المطلقة ، والراحة المطلقة .

وما ثم شك فى أن هناك فروقا بين الطرائق التى تفسر بهـــا التعاليم البوذية الأخلاقية .

ففريق منهم يمجدأعمال الرحمة ، والتضحية الكاملة ،والتجرد من كل غرض دنيوى ، ليس لخير بنى الانسان فقط ، بل لخير كل كائن حى .

وآخرون يضعون فى المرتبة العليا السلام الروحى ، والسلامة الفردية للضمير المتحرر من الشهوات والرغبات الجامحة .

وليس هناك ، ان فى نظر هؤلاء وان فى نظر أولئك ، الا صورة واحدة للحكيم . انه هو ذلك الذى يزهد فى كل شيء لأنه لا يرى فى الكثرة المتحركة الا ضلالا وكذبا ، وألما .

وليسمح لنا بأن نعرض هنا لذكر (لى تزو) تلميذ (الوشانج) الذى هو أيضا من المتشيعين لآراء (لاو تزو) . ان احد النصوص

الصينيـة التى ترجمها (ر.ب ليون ويجر) تقص علينـا مراقى النجاح التى صعد فيها (لى تزو) سابقا عندما كان تلميذا .

انفق ثلاثة اعوام فى نسيان طريقة الحكم على الأشياء ووصفها بطريق الكلام وعندئذ شرفه معلمه (لاوشانج) بالتفاتة .

وفى نهاية خمسة اعوام لم يعد يحكم على الأشياء أو يصفها بطريق الوجدان الباطنى ؛ وعندئذ ابتسم له أستاذه (لاوشانج) لأول مرة .

اما فى نهاية سبعة أعوام ، حيث نسى الفرق بين نعم وبين لا ، وبين النجاح والاخفاق ، فان أستاذه ادناه ، لأول مرة فأجلسه على حصيره .

وفى نهاية تسعة أعوام ، كان قـد نسى كل تصـور للصواب والخطأ ، وللخير والشر ، وللانانية وللغيرية ، حيث كان قد أصبح لا فارقيا (١) أمام كل شىء . وعندئذ تجلت له العلة بين عالم الظواهر وبين حقيقته المحجبة ، ومذ ذاك استغنى عن جميع آلات الحس . ونمت روحه بقدر ما كان ينحل من جسمه . أما عظمه ولحمه فقد صارا من السوائل بل تأثيرا (٢) . انه فقـد الحس بالمقعد الذى كان جالسا فوقه ، وبالأرض التى كانت قدماه ترسوأن عليها . وفقد كل علم بالفكر المصوغة فى عبارات وكل علم بالكلمات التى تصاغ منها العبارات . انه وصل الى ذلك المقام حيث العقل السـاكن لايستطيع شىء ان يحركه .

ذاك هو الرجل الحكيم ، والرجل المقدس بين جميع الكائنات . وتلك هى حكمته التى يطريها لنا (شو بنهور) .

---

(١) لانارقيا : أى منسوبا الى (اللافارقية) وهى الحال التى يبلغها تستوى عند المرء جميع الاشياء والاحوال .

(٢) أى صار أثيرا لاكثافه لهما .

أن الشرقيين ، في نظره ، قد تحرروا بأحسن منا ، من القناع .

لقد ادركوا جيداً أن الكل ليس الا واحداً ساكناً ، وغير متغير . وتخلصوا ، بأحسن منا ، من قيد الزمان ، والمكان ، والصيرورة وأوهام التشخص (الفردية) . الحكيم الحقيقي هو الفقير . وصل بقلبه ، دفعة واحدة ، الى مقام من العلم يطلب العقل منا للوصول الى مثله أن نتروى في كل شيء . انه اذن اكثر من انسان : انه شيء خالد ، لا فارق أمام كل شيء . انه كذلك بذراعيه اليبيستين ونبات الاعليقي الذي يأخذ في التسلق حول ساقيه .

ولنتذكر هنا العبارات التي يختم بها (شوبنهور) كتابه (العالم كارادة) : لو كان لك ملك العالم ثم فقدته فلا يحزنك ذلك : ان هذا ليس شيئاً .

واذا ما غدا لك ملك العالم فلا يفرحك ذلك : ان هذا ليس شيئاً .

الضراء والسراء الى ذهاب . فاذهب أنت ايضا أمام هذا العالم ، ان هذا ليس شيئا .

تلك كلمات سامية . لكن هل هذا هو كل ما تريد أن تقوله الحكمة الانسانية ؟ هل الدواء الوحيد للألم هو الموت الكامل للشهوة ، وأن نقضي ، ليس فقط على ميول الفردية ، بل ايضا على تلك الارادة الكونية نفسها بينما طبيعتها بالضبط هي ضد الموت ؟

ان حكماء الجاهلية الاغريقية — اللاتينية كانوا أظهر اعتدالا ومنطلقا في تقريراتهم . انهم كذلك قد فهموا اخطار الشهوات ، ونصحونا بأن نعدلها ، وأن نضبطها . بيد انهم كانوا يعتقدون ان تعاليمهم صالحة الى حد ما ، وان حكمتهم أكثر اعتدالا من أن

تمدح لنا الناسك الشـــائه المنظر ، ذلك الحى المتمثل فى هيكل عظمى .

وهنـــاك صـــورة أخرى من المذاهب المنشقة تختلف اختلافا بينا عن مذهب (شوبنهور) ، انتهى اليها جماعة من النشوئيين الجبريين عنـــوا بالمســـألة الأخلاقيـــة ، وكان لهم من العام ومن الاستقلال مكانة ملحوظة تؤهلهم لأن يتابعوا طريقهم حتى النهاية . ولقـــد كان يتعين منطقيـــا أن يدرس أولئك الفلاسفة أخلاق كل شعب ، فى كل دور تاريخى له ، وخلقية كل فرد فى كل ساعة من ساعات حياته ، كما لو كانت تلك الأخلاق نتائج لا يمكن أن تتخلف عن مواعيد ظهورها ، وعلى اعتبار أنها نتائج قابلة للشرح ، ولكن دون أن يكون فى الامكان استخلاص أية قاعدة للارشاد ، أو للعمل ، من بين ثناياها .

ولقد كتب (تين) من قبل : ان الفضيلة والرذيلة ليســـتا مجهولتى المصـــدر . انهما تشبهان الســـكر والسلفـــات . وهـــذه العبارة نفســـها هى مايجب أن يكـــون أساسا للاخـــلاق النشوئية الجبرية .

بيد أنه يجب فقط ، أن لا نخـــدع أنفسنا : أن زعماء هـــذا المذهب جميعا لم يبلغـــوا نهاية ما ترمى اليه فكـــرهم . وهـــذا ينطبق ، بالخصوص ، على (هربرت سبنسر) . انه أوضح فكرته فى كتابه (قواعد الأخلاق النشـــوئية) . والكتاب ، فى ذاته ، من أمتع الكتب . لكن هل يحويه هذا الكتاب ، وما يوحى به يعد النتيجة الطبيعية للمبادىء الأساسية المعترف بها فى المذاهب .

ليس ثمة شـــك ، أن (ســـبنسر) على الرغم من جبريته ، ونشوئيته لم يتصد للمسألة الأخلاقية بنفس الروح التى عرفت

عند فلاسفة الأخلاق الكلاسيكية والأخلاق المأثورة . وهـذا هو ما يتحصل من مقدمة الكتاب نفسـها . انه أشـار فيها الى انه يعتبر (كضرورة ملحة) أن توضـع (على أساس علمى ، قواعد السلوك المستقيم) .

وهو يشكو من سابقيه من الأخلاقيين الذين قدموا (القاعدة الأخلاقية) فى (صورة منفرة) حيث شادوا أساسها (على الخرافة وعلى الزهد) . وهو يتشدد بازاء أولئك الذين قدموا للانسانية (مثلا أعلى) يعد مثبطا لأنه فى الواقع بعيد المنال . ولقد تعهـد (سبنسر) بعلاج ذلك كله . وهو فى هذا الكلام يشبه المؤلفين فى الأخلاق النظرية الكلاسيكية .

بيد أن (سبنسر) يفترق عنهم من بدء شروعه فى تنفيذ خطته، يوجد ، بنـاء على رأى (سبنسر) تطور فى كل شىء : تطور فى عالم الجماد ، وتطور فى عالم الحياة العضوية، وتطور عقلى، وتطور فى نظام الجماعة . واذن يكون هناك تطور فى السـلوك .

واذن ما هو قانون التطـور العام للعالم ؟ انه يتحدد بهذه الكيفية : « ان التطور كمال للمادة ، يكون مقرونا بتلاش مصحوب بحركة » ، وفى أثناء ذلك يمر هذا الكائن المتطور (من البساطة الى التركيب ، ومن اللامتنوع الى المتنوع ، ومن اللامحدد الى المحدد، ومن اللامتناسق الى المتناسق) بينما تخضع (الحركة المذكورة هى أيضا لتطور مماثل لتطور المادة) .

وهذا القانون يجده (سبنسر) فى كل مكان .

انه ، كما وضحه بالضبط الأستاذ (لالاند) ينتهى بأن يصير من نوع سرير (بروكيست) . أهـــذا من (ســبنسر) عمل ارادى ؟ أهو نوع من الأوهام يبدو فى شكل أنكار ؟ ان (سبنسر) لم يرقط فى كل أمر سوى الأعمـال التى تبـــدو كأنهـا تمـده

بالصواب . انه ينسى سريعا ، وينسى غالبا ، أولئك الذين ينبهون على أخطائه أحيانا .

أما العوامل التى تعمل على سير التطور فى كل شىء فانها فى نظر (سبنسر) بسيطة .

أما أولى هذه العوامل فهو أثر البيئة على الفرد عن طريق العادات التى تتكون فيها ، والوراثة التى تستبقى تلك العادات .

وفى المرتبة الثانية من هذه العوامل هذا القانون المسمى « بقاء الأصلح » الذى نبه عليه (داروين) حينما وضع قانون الانتخاب الطبيعى .

والآن ، بهذا يتم التطور . انه ليس وليد ارادة تخلقه وتنظم سيره . هو نتيجة طبيعية وحتمية للقوى الميكانيكية التى تسلط العناصر الكونية بعضها على بعض ، بتفاعل ذاتى .

والآن فلنلاحظ (السلوك) متذكرين هذه الحقائق ، ولنلاحظه فى الانسانية بل فى كل مكان . لنتأمله عند (الأميبيا) وهى الخلية الأولية المضوية للحياة ، بقدر ما نتأمله فى أشد الجماعات الانسانية تركيبا .

لنتأمله عند الشعوب البربرية الحربية ، وعند الجماعة المتمدينة ذات النظام الصناعى .

ان مقارنة هذه الملاحظات تعطينا ، على رأى (سبنسر) ، ما سيكون عليه كل شىء فى المستقبل . فكلما تبعنا درجات الحياة ، اعلاها فأعلاها ، رأينا السلوك يبدو متناسقا أكثر فأكثر ، ومحددا أكثر فأكثر ، ومتنوعا أكثر فأكثر ، ومركبا أكثر فأكثر .

لكن ليس هذا أهم ما يسترعى النظر . ان دراسة السلوك تظهر ، قبل كل شىء ، هذه الحقيقة :

كل نوع من الأنواع لن يستطيع متابعة وجوده ما لم يكن هناك صلاحية في الأفراد الذين يكونونه ، لكي يحافظ على بقائه وتقدمه هو نفسه ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، لكي يلد أعقابا ويعمل على أن تتابع هي ايضا حياة مستمرة

وما لم يكن الفرد على درجة خاصة من الأنانية فانه لن يدافع عن كيانه ، وتكون نهايته الفناء .

وكذلك ما لم يكن هذا الفرد على درجة خاصة من (ألغيرية) فانه لن يعمل شيئا من أجل نوعه فتكون نهاية نوعه الانقراض .

ويلاحظ أن التطور يتجـه وجهة تستلفت النظـر : فالأنواع المنحطة تسود فيها الأنانية . وما يعمله الفرد فيها من أجل نوعه انما يكون عملا لا شعوريا . أما القاعدة العامة فهي انه يضحي ، من اجل انانيته الغريزية ، بكل ما يعوقها ويضايقها .

ولكن الأمر يكون على العكس ، كلما صعدنا في سـلم الحياة لتلك الأحياء ، حيث نجد تحولات ظاهرة : هنـــاك تظهر ميول (الغيرية) وتتضح بعد أن كانت ، من قبل ، ابتدائيات تافهة . انها تعظم وتفرض سلطانها على نفوس عدد من الافراد تعظم اهميتهم تباعا . وفي هذه الحالة ، من جهة اخرى ، يتحول ضمير الفرد الى درجات من التنبـه الى الغـيرية أعلى فأعلى . ففي الحب الجنسي ، والحب الوطني وفي حب الأمومة ، تبدو هذه الظاهرة سافرة أوضح فأوضح .

اما في الأنواع الجماعية فان هذه الظاهرة تدرك أسمى أوجها . وهي في الجماعات الانســـانية أظهر منهـا في الجمـاعات الحيوانية .

كما أنها في الأمم الصـناعية أظهر منها في الأمم ذات النزعة الحربية .

ومتى اصبحت (الغيرية) ذات تفوق فانها تبعا لذلك تترجم من نفسها ، فينا ، في صورة هذه الميول التي نحسها من (المشاركة الوجدانية) وحب العدل والتضحية ، تلك الميول التي تستولي على ضمائرنا مع مالها من سلطان وايلام .

وليس هذا كل ما هنالك . انه كلما توطدت (الغيرية) في نفوس الافراد ، تراءت في احساسهم ظواهر هامة . انهم يبداون يحسون بلذات أنانية وشخصية عندما يحققون بالعمل بعض المبادىء (الغيرية) . كما أنهم يشعرون بالألم والسأم حين يخالفونها الى العمل بما يناقضها . وتأخذ هذه الظاهرة طابعها البارز عندما نرى أناسا جد تعساء لأنهم لم يرضوا عاطفتهم الغيرية . ولو على حسابهم الخاص . أليس هذا هو حال اولئك (الانسانيين) المتازين الذين تدعوهم (مشاركتهم الوجدانية) الى الرثاء لجميع الآلام الانسانية رثاء يجعلهم لا يستطيعون أن يعيشوا الا للعمل على تخفيفها ؟ أليس هذا هو حال أولئك المجرمين الذين تتملكهم ندامات الضمير حتى يبدو لهم أن من المستحيل عليهم متابعة الحياة فيعمدون الى الانتحار تخلصا من ذلك الألم الذي يطاردهم؟ أليس هو ، أيضا ، حال كثير من الوجدانات التي رقت الى حد أنها تشعر ، قبل كل شيء ، بالحاجة الى ان تكون راضية عن نفسها ، والى الظفر بذلك الاطمئنان الادبي الذي بدونه لن يحلو لها لذة ؟

وما اوفر الدلائل الشاهدة بأن التطور يتخذ هذه الوجهة التي اوضحناها الى ان يحقق لنفسه في العالم (غيرية انانية (1)) .

وعلى هذا الاساس لا يتردد (سبنسر) في أن يشيد من الصروح ما شاء : ان التطور الذي تم الى هذا الحد سيتابع سيره .

---

(1) يراد بالغيرية الانانية هنا استعداد المرء للتضحية في سبيل اسعاد غيره لكي يسعد هو شخصيا عن طريق سعادة غيره .

وسوف تكون الانسانية فى المستقبل أوفر (غيرية) بما لم يتيسر للانسانية فى عصرنا هذا . وسوف يتذوق أفرادها أيضا من لذة تلك (الغيرية) بما لم يعرفه الأفراد فى عصرنا هـــذا . وسوف يتألمون اذا نقصتهم تلك (الغيرية) بأشد مما يتــالم لذلك اهل عصرنا الحاضر .

ويتنبأ (سبنسر) بوجود عالم أخلاقى يغاير تماما عالمنا هذا . فمثلا ، نحن فى عالمنا الحــالى نشـــعر بثقل التضـــحية فى اطراح انانيتنا لتحقيق أعمال العدالة والرحمة ، أما فى الانســـانية الآتية فسوف تكون الحال غير الحال . سوف يكون كل فرد هكذا مزودا بعاطفة (الغيرية) البليغة الأنانية ، الى حد أنه يخاطر بأن يثور لكى يسـهم ابلغ مساهمة فى سعادة الآخرين .

وفى ذلك الحين لن تكون ممارســـة الأعمال (الغيرية) هى ما يحسبه الفرد عبئا على كاهله ، بل ستكون هذه الأعمال نفسها ، فى الحقيقة ، موضع منافسة .

وسوف يكون البقاء داخل حدود هذه الأنانية الوضعية هو ذلك الامر الذى يتباعد عنه كل فرد ويأنف منه . أليس هذا هو المشاهد ى الجماعات المهذبة ؟ واذا لم تكن هنـــاك الا حبـــة من الثمار لعدة من الضيفان فلن يكون شأن أيهم أن يطلبها لنفسه . واخيرا ستكون هذه الصورة نفسها هى هى بعينهـــا أمام جميع خيرات الدنيا . سيكون سمة الانسانية المستقبلة ، كما تصفه لنا هذه العبـــارة المعروفة من اخـــلاق الفروسية : (أبدا أنت ، من فضلك . لن اقوم بعمل ما لم تبدأ (١)) .

وها هو ذا (سبنسر) يفجانا بادخال نتائج تتناسب وخططه التى اشتملت عليها مقدمته ؛ تلك الخطط التى يخيل أنها قـــد

---

(١) اى لن ابداك بالهجوم ولا اضربك الا اذا بدات انت .

صارت نسبيا : أن المرء الذى يحس بتعاسته من أجل انه لم يمر أعمال العدالة والطيبة حقها من التفاته لهو الرجل (الأكمل تطورا). وهو أضبط مقياس جدير بالاعتبار فى انسانيتنا الحاضرة . وانه أيضا لهو انسان المستقبل . وأناس كهؤلاء هم الجديرون بالثناء وأن يكونوا موضع القدوة .

وهنا فقط تنشأ مشكلة . هل مثل هذه الايحاءات يعتبر خيرا بالنسبة لمذهب كهذا نشوئى وجبرى فى الوقت نفسه ؟ أهى فى الحقيقة ؛ ما كان يجب ان يستخلصه (سبنسر) من المبادىء التى طالما اعتمد عليها ورجع اليها ؟

أن الابتسار (١) ليس بذى ضرر فى العلوم الرياضية . فتحديدات قوس الدائرة مثلا تعتبر من البساطة بحيث أن نتائجها لا تحتمل الشك . اما فى جميع العلوم الأخرى فانها بليغة الأضرار. وهى فى أية ناحية ليست بأبلغ ضررا منها فى أبحاث التطور الاجتماعى .

ولنسلم ، وهذا غير مؤكد ، ان السلوك قد تطور الى هذا الحد فى اتجاه خاص ، ولنسلم بأن هذا الاتجاه هو نفسه عين ما رآه (سبنسر) . أن هذا لن يدل قط على أن التطور الذى ابتدأ على هذه الصورة سيتابع سيره فى هذا الاتجاه نفسه .

ان ما يسمح قانون التطور بالابقاء عليه انما هو (الكائنات الأصلح) . لكن من الذى يستطيع أن يتنبأ بما سوف تكون عليه البيئات الطبيعية ، والبيئات البيولوجية ، والبيئات الاجتماعية ، والبيئات (المنحلة الروابط) فى عالم الغد ؟ من الذى يستطيع أن يرجم بالتالى بما سيكون عليه ، غدا ، أفضل الاستعدادات ؟ ومن الذى يستطيع الحدس بما يجب أن يكون عليه غدا قواعد السلوك لكى تظل واقيا من السقوط ؟ ولنفرض مثلا ان الشمس

---

(١) الحكم قبل الاستقراء الكافى

قد ضعفت طاقتها بدرجة مهمة وبصورة دائمة ، وان الهواء قد تغير في صورة قوامه ، أو في نسب عناصره الكيميائية ،وان الجماعات الانسانية قد تحولت الى النظام الصناعي كلها منتجة أو غزيرة الانتاج . فهل يكون اذن من المؤكد أن الأسباب الخاصة التي حققت للافراد وللانواع بقاءها الى اليوم ستبقى دائما صالحة لهذه المنح ؟ وهل من المؤكد أن ما يجعل الأفراد (أصلح للبقاء) اليوم ، لن يصيرها غدا (أقل صلاحية) ؟ أم هل من المؤكد انه لن يحدث في سلسلة التطور ما يقطع احدى حلقاتها ؟ هكذا نجد (سبنسر) بتخمينه هذا لا يحقق عملا من أعمال العلم ، وانما هو يمضي في عمل من اعمال العقيدة .

وهل هو يحقق غير ذلك عندما يقرر ان ناس الغد سوف يكونون افضل من ناس هذا الزمان ؟ أن التطور في رأى (سبنسر) هو عامل اصلاح . بيد أنه ليس هناك من القضايا ما هو أجدر بالمعارضة من هذه القضية التي يدعيها .

ان هذا الذي يقضي عليه قانون الانتخاب الطبيعي بالانقراض انما هو طبقة الأفراد والأنواع والجماعات التي هي من رداءة الاستعداد بحيث لا تصلح للبقاء في البيئة التي تكتب لها ، ولا تصلح لان يكون منها أصل من أصول الأحياء . فهذا القانون يحقق ، اذن ، البقاء والتفوق لهذا الذي يستطيع ان يعيش وينسل على خير ما يمكن ، في ظروف خاصة . ولا شيء يحققه غير هذا . ان نجاحا نسبيا ينشأ عن ذلك ولا شك ؛ لأن الذي يكتب له البقاء هو وحده الذي يعرف كيف يعدل نفسه على وفاق البيئة التي يتطور فيها . لكن هل يتحصل من ذلك نجاح مطلق ؟ من ذا الذي يجسر على ادعاء هذا ؟ في بعض الأحوال تكون القوة المهيئة للبقاء هي الضعف ، والبلاهة ، واللاخلقية . ونحن نرى انه في زمن الحرب ، مثلا ، انما يكون جديرا بالبقاء من تعفيه صحته الضعيفة

من تجنيده ، ومن يتاح له فرصة بقائه ، بحكم مهنته ، حبيسا بين جدران مصنع بينما مواطنوه الآخرون يقاتلون ، ومن يعرف ، فى كثير من الأحيان ، كيف يتخفى بجبن ؛ وكيف يتوارى حتى يتخلص من الخطر .

واذن ، هل الأصلح للبقاء هو الأفضل ؟ أحيانا يكون هو الأفضل ولا ريب ، ولكن على وجه التأكيد ، ليس دائما هو الأفضل .

وحتى على فرض انه من المستطاع الحدس بأن الانسانية المقبلة ستكون على هذه الحال أو تلك ، فبأى حق يدعى أو يوحى بأنها، لهذا السبب ، سوف تكون أفضل من الانسانية الحاضرة ؟ فى هذه المسألة ، أيضا ، يدخل (سبنسر) عملا من أعمال العقيدة .

وحينئذ يمكن أن نرى فى ايحاءات سبنسر التربوية هذه (لا منطقية) اخرى .

واذا كان (سبنسر) قد أبان عما سوف يكون عليه انسان الغد فلام يدعونا ؟ أيدعو انسانية اليوم ، منذ اليوم ، الى أن تكون انسان الغد ؟ يا لها من نتيجة عجيبة ؟

أن الحرى فى رأيه بالاعتبار انما هو وحده العمل الذى يمكن أن يكون سببا للذة . والحرى ، فى رأيه ، بالاطراح انما هو العمل الذى يكون سببا للالم . ولنسلم بهاتين القضيتين . انهما تستتبعان نتائج : اذا كان الناس فى المستقبل سيجدون اللذة فى الغيرية فانهم سيكونون حمقى اذا لم يطيعوا دواعيها . واذا كان يوجد بين الناس اليوم بعض أفراد قد اتيح لهم ان يكونوا من التهذيب على ما سيكون عليه انسان الغد فالحق انهم سيرتكبون خطأ فادحا اذا لم يطلبوا ، فى أعمال العدالة والطيبة والرحمة ، ينابيع السرور التى تشيعها فى نفوسهم تلك الأعمال .

ولكن ما الرأى فى أولئك الذين لم يصيبوا شيئا من هذه المزية؟ الا يكون من التغرير بهم أن نقول لهم : اعملوا عما لو كنتم متصفين بها ؛ بينما قلوبهم خواء منها ؟

ان كل ما يسمح به المنطق لـ (سبنسر) فى هذه النقطة لا يعدو حث الناس على أن يتطوروا بطريقة يستشعرون بها تلك المزية . لكن يبقى فقط أن يقال : وهل هــذا التطور الذى يحــدث فينا موكول الى ارادتنا ؟ واذا كنا نشعر بأننا سعداء بما نحن عليه فى الحال الماثلة لنا ، فما الذى يدعونا الى البحث عن احوال اخرى لكى نكون على غير ما نحن عليه ؟

كيف يتغاضى عن فهم تلك الشبه الخفية التى عوجت منطق (سبنسر) فى هذا الموضوع ؟ وكيف ندهش لهذا ؟ ان الحقيقة هى ان مذهب التطور الجبرى لا يستتبع تلك النتائج الاخلاقية التى نرى (سبنسر) يكد نفسه فى استخراجها منه . ان له نتائج اخرى جد مخالفة لهذا . وها هى ذى المبادىء المهمة للمذهب : ان كل ما هو خطر فى اية بيئة من البيئات ، على الافراد أو الأنواع ، او الجماعات ، يكون عاملا من عوامل فنائها وتلاشيها . كما ان كل ما هــو نافع فى اية بيئة ، للافــراد أو الأنواع أو الجماعات ، فى حفظ حياتها ، واعقابها ، يكون على العكس ، محققا لنجاحها ، وتكاثرها ، وسيادتها . ومن ناحية اخرى ، ليس يوجد فى هذا الكون شىء دون أن يكــون هناك سبب لوجوده . وكلما وجــدت أسباب للوجود مهيأة نتج عنها ، باطراد ، تلك النتائج نفسها من وجود الاشياء .

ولنسلم بهذا . لكن ما الذى يمكن أن يكون فى مذهب كهذا من الأخلاق الحية ؟

ان الأخلاق تتألف من طائفة من المعتقدات الاجتماعيــة التى تتملك ضمائر جماعة من الجماعات ، فى دور من أدوار تطورها .

وهذه المعتقدات تحمل على مراعاة ما هو واجب الفعل ، وتجنب ما هو واجب الترك . انها تكون مجموعة من الالتزامات : التزامات تتعلق بالطريقة التى يؤدى بها كل انسان واجبه نحو نفسه ونحو اسرته ونحو وطنه ونحو أشباهه ونحو دينه ونحو حكومته ونحو مهنته وسائر واجباته الأخرى .

وهذه الالتزامات قد نشأت رويدا رويدا ، وكثير منها قضى زمنا من الحياة ثم قضى . والبعض الآخر يتدفق تياره ، فى فترات معينة من التاريخ ؛ ولكنه لا يدوم سرمدا . ولهذا ترى التزامات للحرب والتزامات للسلام ، وأخرى لعهود الرخاء ، وسواها لأيام المجاعات . ومن هنا يبدو جليا ان نشأة هذه الالتزامات وبقاءها وسيادتها انما تصدر عن سبب واحد : هو ما فيها من منفعة للمجتمع مباشرة أو غير مباشرة . ولن تعيش جماعة ما لم تكن على توافق مع بيئتها الطبيعية ، وبيئتها البيولوجية ، وبيئتها الانسانية حيث تتابع تطورها .

وهذا هو السبب فى ان بعض المعتقدات الأدبية تسود بينها وتنتشر . فما كان منها مقويا للجماعة دام وثبت وما كان من عوامل ضعفها وفنائها تماحى واختفى . وهذا هو بالضرورة السبب الحقيقى الذى يعلل به مذهب التطور الجبرى وجود المشاعر الأخلاقية ، والرواج الذى يكتب لبعضها ، فى بعض الأدوار التاريخية وفى بعض البيئات :

أما الفرد فانه يشابه الجماعة فى هذا أيضا . انه يبدأ حياته وليس له سوى تكوين جسمانى وعقلى واخلاقى ما يزال فى بدء نشأته . وهذا التكوين انما يفسر بتلاقى طائفة من عوامل الوراثة فيه . وبتمازج هذه العوامل فيما بينها يتكون منه ، منذ ولادته،

ذلك المخلوق الوراثى . ومع ذلك هو يحل ، بالضرورة ، فى بيئة طبيعية ، وأدبية ، ويتأثر بمؤثراتها . وامام هذه المؤثرات نراه يرد عليها بمافيه من هذه الاستعدادات الأولى . ومن هنا ينشأ التطور الذى تكون عليه حياة كل فرد : انه يظهر ، فى بعض الأفراد ، رذيلة واجراما ؛ ويظهر ، فى البعض الآخر ، سموا وفضيلة . وفى جميع الأفراد من هؤلاء وأولئك ليس هذا سوى نتيجة للوراثة التى تهيأت للفرد ، وتطورت تطورا آليا فى بيئة كتبت له . هذا هو ما يتعين أن يسلم به مذهب (تطور جبرى) كهذا المذهب .

ان مهمته هى أن يبين كيفية تكون المشاعر الأخلاقيـة التى تسود ، فى كل بيئة ، فى كل دور من ادوار التاريخ ، وأن يبحث فى سلوك كل فرد ، فى كل لحظة من لحظات حياته . أما الحكم على هذه المشاعر ، أو على أنواع السلوك بناء على مبدء مطلق فليس هذا من شأنه . وكل ما يمكن هو ، على الأكثر ، أن يقال : (انه على فرض أن الحيـاة شيء مرغـوب فيـه ، يكون أولئك الذين يتوافقون مع بيئتهم ، بطريقة تحقق لهم السـيادة ، محقين فيما يصنعون) . ان هذه لعبارة جد قاسية ! أليست حكما قاسيا على أولئك الذين لأنهم رفضـوا التوافق مع بيئتهم ، كما فعل سقراط ، راحوا شهداء فى سبيل ما أقنعهم ضميرهم بسموه وعلائه ؟ أليس حكمها مشرفا لجميع الضعفاء والمداهنين الذين يحسنون الانحناء امام الظروف القاسية أو المفعمة بالنكبات لكى يفوزوا بالنجاة ؟

المذاهب الأخلاقية

فى القرنين ١٩ — ٢٠ م

ليس بين جميع المذاهب التى عرفت فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ما هو اجدر بالاعتبار من هذا المذهب الذى وضع اسسه الأستاذ (ليفى برول) فى كتابه المسمى : (الاخلاق وعلم العادات) . وهذا الكتاب بالنظر الى موضوعاته الأساسية يتألف من ثلاثة اقسام :

فى القسم الأول منه حاول المؤلف أن يبرهن على أن الأخلاقيين من أصحاب المذاهب المأثورة قد دابوا وراء غاية لا سبيل الى تحقيقها . ان غايتهم المعروفة هى أن يضعوا قواعد السلوك الأخلاقى على أساس علمى . وهذه الغاية هى تأسيس ما يسمى (العلم التقديرى) ، واضعين لهذه الغاية قواعد للسلوك ، مقررين (مثلا اعلى) يتبع . ولكن فكرتهم عن (العلم التقديرى) ، كما يفهمونه هى موضع تناقض . ولنمتحن العلوم المختلفة التى جاوزت طور التكوين وتوطدت دعائمها كالعلوم الرياضية وعلم الطبيعة . أن ما تكشف عنه هذه العلوم هو دائما من نوع واحد : هو الحقيقة الناتجة من ظواهر مؤكدة . فالذى يشغل الرياضى انما هو ، مثلا، تعيين الخواص الحقيقية للمثلث . والذى يشغل الطبائعى مثلا إنما هو ضبط قوانين انتشار الأشعة . وليس ثم من شك ، انه عندما تعنم الحقائق النظرية لعلم من العلوم فانه يصبح من الممكن ان تستفاد منها تطبيقات عملية .

بيد أنه يتعين أن لا نخلط بين العمل العلمى بمعناه الصحيح وبين التطبيقات التى يمكن عملها تبعا لحقائق اكتشفت .

وحيث كانت المحاولات الانسانية تقديرية ، فليس يمكن عدها علمية .

انه ، بالضبط ، لما كان المؤلفون لمذاهب الأخلاق المأثورة قد فهموا نقطة البدء فهما معكوسا فقد أوقعوا انفسهم فى ورطة . ولكى يتوصلوا الى حل لمشكلتهم ، كما فرضوها ، فانهم لم يجدوا ، قط ، سوى مسلكين : ان يؤلفوا فلسفة ميتافيزيقية رجاء ان يتخذوا منها مبررا لقضايا الأخلاق التى اسسوها ؛ أو ان يضعوا المبادىء التى يريدون أن يمنحوها سلطة مطلقة فى صورة قواعد معصومة من الخطأ .

لكن ما الذى كان يمكنهم ان يحققوه بمثل هذه المجهود ؟ من ذا الذى يستطيع اليوم ان يتصور أن مذهبا ميتافيزيقيا يمكن ان يتجلى فى صورة علمية ؟ والواقع انه من عهد (كانت) و (أ. كونت) لم يعد هناك رجاء فى ذلك .

وماذا عسى أن يكون جواب أولئك الذين يحيكون بعض مبادىء ثم يعطونها اسم القواعد ، لو انهم سئلوا : لماذا هم يعتبرون هذه المبادىء غير موضع للشك ؟

ومع هذا فاننا نرى جميع الأخلاقيين من اصحاب مذاهب الأخلاق المأثورة قد ادخلوا فى مذاهبهم نفس هذه المسلمات التى تعد اختلاسية وجدلية : انهم جميعا قد فرضوا وجودا لطبيعة انسانية ثابتة على حال واحدة يمكن أن يشرع لها شريعة من عالم المجردات والمعانى ، دون أن يحسبوا حسابا للظروف ، والأزمنة، والأمكنة ، والجنسيات ، والشخصيات . انهم جميعا فرضوا أن الضمير الأخلاقى وحدة مترابطة الأجزاء ليست أوامره الا تطبيقات مختلفة صادرة عن التزام داخلى أساسى متحد .

واذن ، فلا شىء اولى بالبطلان من هذين المسلكين . والحقيقة

هى انه ليس هناك انسان هو مستقل بنفسه ، كما فرضوه ، يمكن أن توضع من أجله حقائق أخلاقية مسلم بها دون جدال .

أما الضمائر فانها نشأت من التزامات امتزج بعضها ببعض ، كما انها ترجع الى أصول متنوعة ، بل وبينها فى الغالب مناقضة تامة .

واذن ، فما هى الأخلاق النظرية بمعناها المأثور المتعارف ؟ يقول الأستاذ (ليفى برول) انها عمل عجيب . ان العلوم يبدأ فيها عادة بتقرير حقائق نظرية . ثم يتلو ذلك تجارب لاستخلاص نتائج عملية من هذه الحقائق . أما فى الأخلاق المأثورة فيبدأ بتقرير نتائج عملية قد اعتزم ، من قبل ، اعتبارها صحيحة . ثم يخترع لها بعد ذلك بناء مزوق من التصورات لكى يبدو للانظار انها قد صار لها ما يبررها . وكيف يعلل بغير هذا ذلك الاتجاه الموحد للمذاهب الأخلاقية ؟ انها ذات مبادىء مختلفة ، ونتائج متحدة . أكان من الممكن أن يقع هذا لولا أن واضعى هذه المذاهب قد وضعوا من قبل على أساس مسلم به ، تصريحا أو تلويحا ، نفس هذه النتائج التى يريدون تبريرها ؟

أما القسم الثانى من هذا الكتاب السالف الذكر فله وجهة أخرى : ان المحاولات التى بذلها بناة الأخلاق النظرية ليست أكثر من محاولات عقيمة . لكن ليس معنى هذا ان الأخلاقيات يجب أن تستبعد من دائرة العلم . اذ من الممكن ، بدلا من هذه الأخلاق النظرية ، أن يوضع علم مستمد من العادات . لنبحث ، مثلا ، طائفة كاملة من النظم ومن العقائد الأخلاقية التى تبنى عليها تلك النظم : النظم المتعلقة بالزواج والنظم المتعلقة بالارث ، وتلك التى تتعلق بالرق ، أو بتنظيم العمل ، أو بالدفاع عن الوطن ، أو بمنع الجرائم ، أو بغير هذا من الأمور . ان البحث ليدلنا على أن لكل نظام منها تاريخا . وانها جميعا ، تتغير حسب اختلاف

الأزمان . وانها تختلف باختلاف الجنسيات ، وباختلاف المواطن .
واذن من الممكن أن تشاهد وأن تقارن وأن تصنف أصنافا مرتبة ،
وأن تدرس مقتضيات الأحوال التى اوجدتها ، أو التى قضت
بزوال ما زال منها . واذا كان هذا المشروع يبدو هائلا فان تنفيذه
علميا يعد فى حيز الأمكان لأن ذلك ليس الا دراسة لظواهر
تضبط وتقارن . ومن الممكن أن يستخلص منها ، بدراسة كهذه ،
نتائج لا تقل انضباطا عن تلك التى تستخلص من دراسة علم
الفلك ، او علم النبات ، أو علم الحيوان .

وعلينا أن لا نستخف بنتائج علم كهذا عظيم الشأن !

أما القسم الثالث من هذا الكتاب فان الأستاذ (ليڤى برول)
يعطى فيه ، فى الحقيقة ، فكرة سبق أن اشار اليها (أ . كونت)
باختصار .

عندما كان علم (البيولوجيا) لا يزال متأخرا ، كان المرضى
لا يكاون امر العناية بهم الا الى السحرة والمتطببين الذين لم يكن
لجهودهم فائدة الا لمن يواتيه الحظ . بيد أنه منذ اللحظة التى وجد
فيها علم التشريح ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم تشخيص الأمراض ،
كعلوم مرتبة الى حد الكفاية ، فقد قام على أثر ذلك فن طبى وفن
جراحى استفادا من اكتشافات تلك العلوم نتائج هامة .

وهكذا الشأن فى الاجتماعيات . وما بقى علم العادات منقوصا
كيف يمكن أن تعرف معرفة علمية تلك المقاييس الجديرة بأن
تستخدم لاصلاح حال المجتمع الانسانى ؟ ان السياسة والتربية
الأخلاقية لم يقوما على كفاية من البحث والتروى . أن الذين
حملوا عبء تأسيسهما لم يكونوا أكثر من اولئك السحرة ،
وأولئك المتطببين . ولو ان قد حان مجيء اليوم الذى ستعرف
فيه الأحوال التى تكون نتيجتها وجود بعض العادات فى مجتمع ،
او زوال بعضها لكان فى ذلك فرصة مواتية للعمل من طريق آخر

احسن واجدى . واذن كان يمكن ، فى الحقيقة ، أن يطبق (فن اجتماعى) و (فن سياسى) بنى كل منهما على قواعد علمية . ولن تكون نتائجها أقل شهرة ولا أقل انضباطا من تلك النتائج التى يمتاز بها ، اليوم ، فن الطب وفن الجراحة .

هاك ما يمكن أن يكون عملا علميا بحق فيما يتعلق بالاخلاق والعادات . اما ما عدا ذلك من ضروب البحث الأخلاقى فلا يعدو بعض آراء مضطربة ، وبعض تعبيرات بيانية تختلف درجة بلاغتها قوة وضعفا ولباقة وبراعة .

وبعض الفلاسفة يحكم على هذه الآراء بأنها مدعاة لخيبة الأمل، فتجادلوا حولها بعنف .

انها لقضايا محيبة للأمل . وها هو ذا موقفها امام مشاكل الحياة السملية : ولنعرض ان أحدا من خاصتى قد ارتكب بعض الحماقات . فأى موقف يتحتم على ان اتخذه بازاء ذلك ؟ أيتعين على أن آخذه بالشدة لكى يتأدب ؟ أم أتركه ضحية للعقوبات الطبيعية ؟ واذا كان لى ابن فبأى خطة من التهذيب آخذه ؟ أيجب أن أعوده مصارعة الخطوب ؟ أم يجب أن اربيه على العدالة والرحمة ؟ واذا قدر لى يوما ان أكون مضطلعا بعبء من سياسة بلادى ، فما الذى يجب على نحوها لكى تتجه السلطات وجهة موفقة ؟ ايجب على أن امنح صوتى لأولئك الذين يعملون على صون الأمن العام ؟ أم لاولئك الذين يوسعون دائرة المشروعات الاستعمارية ؟ أم للذين يحددون على هذا الاعتبار أو ذاك ، نظام الضرائب ؟ ايجب على ان اميل الى القضاء على شرب الكحول ، وان قضى بذلك على بعض الحريات ؟ ايجب ان اميل الى نظام استقلال الكنائس أم الى ديانة تسيطر عليها الحكومة وتعتبر قساوستها موظفين ؟ هذه المشاكل وكثير سواها يتعرض لها كل امرىء فى حياته على الدوام ، وكل امرىء ملزم بان يتخذ حيالها موقفا معينا . وعند كل انسان شعور بأنه يمكنه اتخاذ ذلك

الموقف . واذن ، فلا بد له من مبادىء معتبرة يمكنه أن يرجع اليها عند الحاجة . وهـذه الضرورة هي التي حفزت الأخلاقيين من أصحاب المذاهب المأثورة الى وضع مبادئهم الاخلاقية دفعا لما عساه أن يعرض من هذه الاحتياجات . وماذا عسى الأستاذ (ليفي برول) أن يكون جوابه اذا ما سأله سائل ، في مثل هذه الأحوال المختلفة ، عما يكون من الصـواب أن يعمل ؟ ان الأسـتاذ (بيلو)وقـد دقق المناقشـة في هـذه المسـألة بما يدل على شدة تأثره . وسيضطر المنطق الأسـتاذ (ليفي برول) ان يتكلم هكذا : « ان الاجيال المقبلة سوف تعيش في عصر بلغ فيه علم العادات مبلغ الكفاية من التقدم . وانهم سيكونون في أحوال كافية لكي يميزوا بجلاء ما كان يجب ان يتبع في هـذه الظروف الحاضرة . أما أنتم يا ابناء هذا الزمان فما أنتم سوى بواكير زمن لا يزال هو أيضا في دور طفولته . انكم لن تقدروا على أن تعرفوا معرفة علمية ما هو الخير لكم فيما يجد لكم من أحوالكم . اعملوا، اذن ، ما يبدو لكم انه الأحسن ، حسب ما توحيه اليكم طباعكم ؛ ومأثور تعاليمكم الأخلاقية ، خطأ كان ذلك أم صوابا ، على قدر ما يتيحـه الحظ » . وتلك ، بدون شك ، نتيجة مؤلمة ! انها على الأخص مؤلمة كمـا يرى الأسـتاذ (بيـلو) ، لان نمـو الأبحاث التاريخية وعلم العادات الاجتماعي لا تقويان مشـاعرنا الأخلاقية التي نستشعرها من طبيعتنا ومأثور عاداتنا ، بل يبدو لنا أن تلك الأبحاث هي بطبيعتها عامل يعمل في هدم هاتيك المشاعر واتلافها . انها تعرفني مثلا ان اصل مشاعري الأخلاقية ، كتلك التي تثور ضد الزنا بالمحـارم ، انما يرجع اصـلها الى معتقدات البدائيين البعيدة عن المنطق بل البالغة احيانا غاية السخافة . فهل تكون هذه المعرفة مما ساعدني على تقوية كراهاتي النبيلة ضد الزنا ، ومما يساعدني على السير سيرة حميدة متزنة ؟

ولنفرض أننا تابعنا ، على خير ما يطلب منـــا ، قواعد علم العادات ، فهل ستكون قواعد هذا العلم حلا نهائيا للمشـــكلة الأخلاقية يمنع ظهورها فى المستقبل بشكل مؤلم ؟

وفوق ذلك يقال ، وكم ردد هذا القول ، ان آمال الأستاذ (ليفى برول) هذه انما كان منشؤها منطقية فاسدة .

ان الذى يجعل تكوين قواعد فن الطب سهلة ، نسبيا ، انما هو لأننا نجد فى البيولوجيا علما واضحا هو علم الصحة الجسمية . وعلى الطبيب أن يعرف ما هو الجسم الحى العادى المتزن ، وان يعرف عن الشخص الذى يعالجه ما فيه من كل ما هو مخالف لحالة الحى العادى ، وان يعرف الدواء الذى يعيد الى حالة الاتزان كل كائن غير عادى . ان المهمة صعبة . ولكنها ليست مسستحيلة . أن الكائن العادى هنا ، فى الحقيقة ، ممكن التحديد . وعمل الأعضاء وتوازنها أمر يدركه العقل وليس موضوع جدال .

لكن هل هذا الوضوح متحقق فى النظم الاجتماعية ؟ انه لكى يعنى بجماعة ما عناية علمية ، يتعين الوقوف على هذه الأمور :

١ ـ الحال التى يجب أن تكون عليها جماعة من الجماعات لكى يقال انها جماعة صحيحة .

٢ ـ فيم تفترق هذه الجماعة عن الجماعة الصحيحة ؟

٣ ـ بأى علاج يمكن أن تعالج جماعة غير صحيحة . حتى ترد الى حالة الصحة ؟ وبدون أن تحل هذه المشاكل كيف يمكن تطبيق الفن السياسى الذى يريده الأستاذ (ليفى برول) ؟

ولهذا لا مناص ، هنا ، من مجـابهة صعوبة خطيرة . كيف يمكن ، فى الحقيقة ، ان نحكم بصحة جماعة من الجماعات من غير أن يكون لدينا من قبل مبدأ أخـلاقى محدد ؟ ها نحن اولاء نجد

فيلسوفا يقرر أن الغاية من الحياة الانسانية يجب أن تكون هى السعادة وان كان فى ذلك جور على العقل واهمال له . وآخر يرى ان غايتها يجب ان تتجه نحو تقوية الضمير ، وتكميل المعارف ، وان كان فى ذلك تجاهل للسعادة . وآخر يرى أن هذه الحياة يجب أن تضع نصب عينيها التزام الأفراد حياة الطهر والقداسة ولو كان ذلك اهمالا لسعادتهم ولمعارفهم . فهل يمكن أن يحكم ثلاثتهم حكما متوفقا ، اذا أصدروا حكما ، على مدى الصحة فى جماعة ما ؟ كيف يمكن التغلب على هذا الخلاف ؟ انه سيكون محتما للتغلب عليه أن يبرهن على أن الحياة الانسانية يجب أن تكون لها هذه الوجهة مثلا وأن ليس لها ان تتجه الوجهة الأخرى . ولكن أين السبيل هذا اذا كانت مشكلة الاخلاق المأثورة لا تزال باقية دون حل ، تلك المشكلة التى قرر الأستاذ (ليفى برول) أنها لا حل لها .

ومن أجل هذا ، كم دافع الأستاذ (ليفى برول) : ان هذا الاعتراض لم يكن له ما يبرره الا لأن علم العادات ما زال متأخرا . أما عندما يتقدم الى درجة كافية فسيصبح العلم بالصحة الجماعية من الضبط الى حد أن تجتمع الآراء على حقائقه . ولنسجل هنا هذا التنبؤ . ولنؤكد أنه يعتمد على عمل من أعمال العقيدة لا من أعمال العلم . عمل من أعمال العقيدة يمكن أن يكون وأن لا يكون . وسوف يكون فى يد المستقبل وحده أن يحكم بما يمكن أن يكون له من قيمة .

***

مهما يكن شأن هذا الخلاف وهذا الجدل فان هنا حقيقة غير منكورة تبدو واضحة . اذا كان مفكر جليل كالأستاذ (بارودى) مازال يوالى جهوده واشتغاله بمشكلة

الأخلاق المأثورة محاولا أن يبرز فيها مذهبا من المؤكد أن أصوله كانتية (١) ، فان أكثر أولئك الذين عنوا بالدراسة الأخلاقية بعد الأستاذ (ليفى برول) قد انتحوا بتفكيرهم منحى جديداً .

ومن ذلك المنحى الجديد ما ذهب اليه (روه) فى كتابه (التجربة الأخلاقية) حيث يرى ان مشكلة الأخلاق المأثورة برمتها غير قابلة للحل ما دامت على وضعها المأثور . بيد أنه يعنى بتحديد سيكولوجية من يبدو عمله أخلاقيا فى نظر نفسه وفى أنظار الآخرين . انه يعطينا وصفه فى ذلك العمل الثلاثى الذى يقع منه فى كل حال تعرض : انه يبحث فى نفسه ، ويستخلص مشاعره العارضة ، ثم يطبقها عمليا لدرسها واصلاحها ، كما هو صنيع التجريبى حين يختبر فروضه العلمية بمقارنة الظواهر .

وعلى هذا النمط يعتقد (دوركيم) انه يوجد ، فى كل جماعة ، وفى كل دور من أدوار التاريخ ما يسمى (الضمير الاجتماعى) الذى يرجع تكوينه الى أصول شتى ، بعضها من لوازم الحياة الاجتماعية دائما ، وبعضها الى حد ما يعتبر نافعا للجماعة فى بعض الأوقات من أدوار ترقيها ، والبعض الآخر عارض وقتى وليس له أدنى استقرار . وعلى هدى هذا الضمير تخضع الجماعة أفرادها لنمط من التربية الأخلاقية تختاره لهم ، أحيانا بطريقة لا شعورية ، وأحيانا بعد البحث والتروى . ومن هنا تنشأ ، فى نفس كل فرد ، طائفة من الالتزامات الحتمية التى لا يمكنه أن يتملص من ربقتها الا بنوع من انتهاك الحرمات ، والتى هى ، فى الحقيقة ، حرية بأن تكون موضع طاعتهم واحترامهم ، بسبب ما للمبدأ الاجتماعى من سلطان على الفرد لا جدال فيه .

---

(١) نسبة الى الفيلسوف (كانت) .

وفى هذا المعنى ايضا وضع الاستاذ (برجسون) نظرية تعد جديدة ودقيقة . أنه يضع فروقا بين أخلاق (الجماعات المغلقة) وأخلاق (الجماعات المفتوحة) . أن كل جماعة خاصة انما تعمل على تقوية نفسها من أجل نفسها ، وضد الجماعات الأخرى . ومن هنا تنشأ طائفة من النظم تهدف الى غرض ظاهر : تحقيق المحافظة على حياة الجماعة ؟ . وهذه النظم تنشأ فى كل جماعة ، وتنمو فيها كما يقول علماء الاجتماع . انها تكون ، فى كل جماعة ، نوعا من الضلال القانونى الخاص بها ذى الطابع القدسى . بيد أن هناك نوعا من الأخلاق الانسانية المطلقة يستدعى ممارسة العدالة والرحمة من أجل الانسانية كلها ، دون فرق بين الأجناس ، أو اللغات .أو بين نوعى الرجال والنساء ، أو بين الأوطان . وهذا النوع من اخلاق ليس منشؤه سلطان الجماعة على الأفراد . إنه ثمرة لنوع من الادراك الذاتى الذى يحدثه فى نفوس بعض الصفوة استعداد حيوى خالق . واعنى الصفوة الذين يقودون وراء خطاهم، تحت تأثير نوع من الاستشراف العلوى ، أولئك الذين هم أهل للاقتباس من نوره ، والسير على أثره .

ان مباحث كهذه لتعد جد مثيرة للاعجاب . ولكنها جميعا على خطأ فى بعض النقط . أما ان هذا النوع من العمل الذى وصفه (روه) سابقا هو عمل المرء الذى يعتقد نفسه شريفا ويعتقده الناس كذلك ، فهذا ليس موضع الشك . لكن هل معنى هذا ان مثل تجربته الأخلاقية هذه ستكون عصمة من الخطأ لمن يهتدى بهديها الى حد أنه لن يخدع قط ، وانه ، فى جميع الأحوال سيكون سلوكه وفق ما يجب ؟

وأيضا ليس ثم جدال فى أن التربية التى يؤخذ بها أفراد الجماعة هى ، بالنسبة للكثيرين منهم ، تتمثل فى المشاعر الأخلاقية

التى يستشعرها الافراد ، وفى الالتزامات التى يحسون بها بين جوانحهم . لكن اذا صح الادعاء بأن هذه المشاعر الفائضة بهذه الالتزامات لا أصل لها سوى التربية التى ينالها المرء بعد ميلاده ، فكيف وبماذا نفسر عدم القدرة على جعل حيوانات سهلة التهذيب كالقرد والفيل ذات ضمير اخلاقى كالذى ينمو سريعا عند صغار الأطفال ؟ وأيضا من ذا الذى يوضح لنا السبب فى أن هناك كثيرين من الأفراد يثورون على أخلاق بيئتهم داعين الى اخلاق أخرى تغايرها كل المغايرة ؟

وكذلك لا جدال فى أن أخلاق (الجماعات المغلقة) تغاير اخلاق (الجماعة المفتوحة) . لكن هل هناك جماعة الا وهى تتجمع على شيء ما ؟ أن أخلاق جماعة صغيرة هى بالطبع ضمان شرعى ضد الجماعات الصغيرة المجاورة لها . بل أن أخلاق الانسانية اذا ما أصبحت جماعة واحدة لن تكون الا أخلاقا ضد الطبيعة ، تلك العدوة الأبدية التى يجب علينا أن نقهرها اذا كنا لا نريد أن نصبح حطاما تحت أقدامها . وماذا نقول فى ذلك الوقر الثقيل من الأحمال التى تهبط بها الافراد طبيعة جماعتهم المغلقة بأحكام ؟ أليس فى هذا ما يفسر ، بطريقة بعيدة عن التصوف ، ذلك الحلم الذى يساورهم من أجل جماعة أخف وطأة على أفرادها ؛ لأنها ليس لها من تعدهم أعداء ، ولأنها ستكون ضمن الجماعة الانسانية ، فى وحدة تامة بين أفرادها تسعى بها للتغلب على ما فى العالم من قوى وحشية ؟

وليسمح لنا القارىء بأن نعرج على ما كنا قد حاولنا البرهنة عليه منذ عام ١٩٣١ م فى مؤلفنا المسمى : (النوع وخادمه) . ان ما يقوله علماء الاجتماع فى أصل الأخلاق ومنشئها هو حق لا ريب فيه . بيد أن هناك أمرا آخر لم يعنوا به العناية الكافية . ان ضمائر الأفراد تدين بالنصيب الأوفر فيما هى عليه لوجود هذه الالتزامات التى تطبع الجماعة بها روح الطفل ، باستمرار ، وبعد

أن يولد فيها . ان الأسرة ، والدين ، والمدرسة ، والبيئة ، والأصدقاء ، وقوانين البلد ، وقوانين الدولة ، وقوانين المهنة ، لهي امور تشترك كلها في اقناع الناشيء بسلطانها ، وفي اشعاره بأن هناك ما يعد خيرا ، وما يعد شرا ، وأن هناك ما هو محتم ، وما هو محرم . بيد أن هذه الالتزامات ليست هي كل شيء . ان هذا الضمير الأدبي الذي يتكون للناشيء سريعا ، كما قلنا ، ولا يمكن ان يتكون في العجماوات الصالحة للتهذيب ، ما كان من المستطاع تكونه لولا هذه الاستعدادات الفطرية التي ليس لعوامل التربية فيها سوى العمل على انمائها . ومثل هذه الاستعدادات ستظل في طي الخفاء اذا لم يتح لها أن تنتظم في وسط يحوي طائفة من الظواهر التي تماثلها وتتلاءم معها الى حد بعيد .

ان الأنواع الحية مؤلفة من أفراد . وشأن كل فرد من أفرادها ان يولد ، وان ينمو ، ثم يموت . وهذه الأنواع لن يستمر بقاؤها ما لم تقم افرادها ببعض عمليات خاصة . وفي تكوين كل فرد ما يشعر بأن الطبيعة قد حصنته ضد هذا الخطر ؛ ولكن مع نوع من التحايل والسخرية وفي كثير من الأحياء يكون بقاء النوع مرتبطا ببعض عمليات طبيعية بسيطة : كانقسام الخلية الحية ، أو التبرعم ، أو البيض غير الملقح ، او الاخصاب الاتفاقي بتلاقي لقاح الأنثى ولقاح الذكر ، او الانتشار الآلي لحبوب اللقاح ، أو صغار الحشرات . ولكن بقاء النوع ، عند أنواع أخرى من الحيوان ، يتخذ صورا أخرى . ان نوعها يكون عرضة للانقراض اذا لم تخضع افرادها لبعض موجبات من غرائزها القوية ، تلك الغرائز التي تحملها على الجد في تحقيق نمط اجتماعي خاص ، ان في تزاوجها ، وان في تعشيشها ، وان في بيضها ، ان في تموينها عشها ، وان في حضانتها بيضها ، وان في ارضاعها ، وان في تضحياتها من أجل حماية الصغار ، أو من أجل تربيتها . ان هذه الغرائز جميعها متشابهة .

وهى تستدعى من الفرد كدحا يقوم به على حسابه الخاص من أجل تحقيق الخير الأعظم لصالح النوع . ولا شك ان الطبيعة في هذا (أن مخادعة ، وان مخلصة) تطلى للفرد حبة الدواء بطلاء من الذهب اذ تقرن الأعمال التى يتحقق بها وجود النوع ببعض ضروب من اللذة ، والأعمال الضارة به ببعض ضروب من الألم . والنتيجة النهائية ، فى كل هذه الاحوال هى دائما واحدة : ان الفرد يجهد من أجل نوعه دون أن يفهم بالضبط معنى هذا الكدح ؛ وكثيرا ما يكون فى هذا الكفاح مخدوعا بأنه انما يعمل من أجل نفسه .

ولنمتحن ، على ضوء هذه الأسس الفطرية لاستعداداتنا الاخلاقية ، تلك الاستقرارات التى تدفعنا ، بوساطة (المشاركة الوجدانية) ، أو الرضا الأخلاقى ، أو تبكيت الضمير ، الى التباعد عن الاضرار بسوانا ، والى معاونتهم . ايعد هذا شيئا آخر أكثر من انه عبارة عن مبادىء جد عريقة فى الانسانية ساعد على تأصلها، اثناء أجيال طويلة ، تربية اجتماعية تقوم من العادات الوراثية مقام الأم ، والتى هى اصل الغريزة التى تعمل على أن تتخذ من الافراد خداما للنوع من أجل الخير الأعظم للحياة ؟

اننا كنا نعد أنفسنا ملومين لو لم نعرض لذكر المشاكل التى ظهرت ، على هذه الصورة ، فى الفلسفة الحديثة المعاصرة . ولكننا، أيضا كنا نعد أنفسنا ملومين لو توسعنا فيها ، بأكثر مما فعلنا . ان دراستها ، فى الحقيقة لا تكون جزءا أصيلا من موضوع بحثنا . انها لا تكون منه الا بحثا ثانويا . ولو انه كان من الممكن معرفة منبع المشاعر الاخلاقية تماما لكان هذا موضوعا مهما ، دون شك. لكن هل هذه المعرفة بهذا المنبع ستكون كافية ، يوما ما ، لامدادنا بما نحن بحاجة اليه من القواعد الاخلاقية ؟ ان أصحاب المذاهب المنشقة ، على اختلاف مشاربهم ، يمكنهم أن يقولوا ما شاءوا، وأن يبرهنوا كيفما أرادوا، وأن يشرحوا آراءهم حسبما

يتراءى لهم . بيد انهم لن يقضوا بهذا على المشكلة الاخلاقية .
وهل ستكون نظرياتهم مانعة من حاجة الفرد يوما الى ان يسأل في تلهف : (ما الذي يجب على ان اعمله لاكون على سنن الاخلاق؟ وأى موقف اقفه من الماضي ؟ وأى قرار حاسم أسير عليه في الحال) ؟ ولعله من الحق أننا عندما نعرض لمشكلة كهذه المشكلة الاخلاقية بغية حلها فانما نخدع بالأماني المعسولة قدرتنا وحريتنا . ومع هذا فان هذه المشكلة تلاحقنا كرفيق ابدي في كل لحظة من لحظات حياتنا . أن علم الهيئة يبرهن لنا على أن الأرض متحركة ونحن لا نشعر الا بأنها ثابتة من تحتنا . وعلم النفس ، وعلم الاجتماع الجبريان يقرران ، ربما بنفس الطريقة ، ان مشكلة الأخلاق المأثورة غير ذات موضوع ، وغير قابلة للحل . اننا من بعد هذه العلوم ومن قبلها لعلى شعور بأننا نترنح امام الضرورة الملحة للعمل ، وصعوبة الاقدام عليه .

(أن البلاغة الحقة تسخر من علم البلاغة كما أن الأخلاق الصحيحة تسخر من علم الأخلاق) . هذه الفكرة المأثورة عن (بسكال) حرية بمالها من الشهرة . فليس النحاة هم الذين وضعوا اللغات ، لأنها كانت تتكون رويدا رويدا من الغريزة الاجتماعية وتبعا للحاجة التى تستلزمها الحياة فى المجتمع . وبعد ذلك جاء النحاة ، فصاغوا طرق استعمالها فى قوانين وعملوا على نشرها . وليس العروضيون هم الذين خلقوا الشعر . أن الشعر كتعبير عن عواطف انسانية . وليس وضاع قواعد الخطابة هم الذين خلقوا الفصاحة . ان الفصاحة انما تنشأ عن الرغبة القوية التى تدفع ذا حاجة من الحاجات الى أن يترجم عنها ، وأن يقنع الغير بما يقول . ثم من بعد ذلك يأتى علماء الخطابة ، انهم يلاحظون الطرق التى تكون فوائدها جزيلة فى فن الخطابة ، ثم يضعونها فى قواعد علمية .

وليس الشأن فى الأخلاق الا ما قلناه فى هذه العلوم . اذ ليس الفلاسفة هم الذين اخترعوا اخلاق الناس . ان اخلاق الناس انما نشأت فى الكون كثمرة طبيعية للضرورة الناشئة عن الحياة فى عمومها ، وعلى الخصوص الحياة الاجتماعية ، ولماكان هناك شروط بدونها لا يمكن أن تتحقق حياة اجتماعية كانت الأخلاق فى كل زمان ومكان تتشابه فى بعض نواحيها . ولكن أيضا كيف نستغرب وجود اختلافات فى هذه الأخلاق من نواحى أخرى مادام هناك أصول ، وبيئات طبيعية ، وحاجات ، وظروف تاريخية ، دائمة أو مؤقتة ، وكلها يعتبر غاية فى التباين والاختلاف . وهذا هو السبب الذى يدعو كل جماعة الى أن تعيش على نمط من الأخلاق خاص بها . كما ان هذا هو السبب فى أنه يمكن عمل (جغرافيا) و (تاريخ) للاخلاق التى هى اليوم ، والتى كانت فيما مضى سائدة

فى تلك الجماعات . فقط ، هناك أيضا ، كان يوجد مجال لفرصة تأسيسها على قواعد العقل . ولم تكن تلك الفرصة سوى أولئك الفلاسفة الذين أخذوا انفسهم بذلك ، وعن هذا نشأت تلك المذاهب التى صنفنا أهمها ، وأبنا عن تنوعها وعما فيها من نواحى القوة ونواحى الضعف .

ومن العسير البحث عن قواعد لتنظيم السلوك الاخلاقى. ان الشهوات السياسية والدينية لها مكانها فى هذه الناحية . ومن ثم نشأت تلك الاختلافات المهمة التى تسود اليوم بين الباحثين الذين تخصصوا بدراسة هذا النوع من الفلسفة . ولكن من حسن الحظ كذلك أن (الأخلاق الحقة تسخر من علم الأخلاق) .

ولكن هل يمكن القول بأن تلك الجهود الهائلة التى بذلها الفلاسفة فى الناحية الأخلاقية تعتبر عقيمة تماما ؟ ان قولا كهذا ليعد نهاية فى الظلم . ان عمل الفلاسفة وان لم يؤد الى تكوين مذهب كامل تام الانسجام فقد توصلوا فى الحقيقة الى استخلاص حقائق ينسجم بعضها مع بعض . انها حقائق تلخص التجارب الأخلاقية للانسانية على مر القرون .

وهذه الحقائق يمكن ان توضع تحت نوعين مختلفين :
احدهما الاخلاق الذاتية ، والآخر الأخلاق الموضوعية .

اما حقائق الأخلاق الذاتية فقد كانت معروفة ومشهورة منذ أقدم العصور . وكانت تروى ، على مر القرون ، عن كبار الأخلاقيين ما بين شرقيين وغربيين . كانت تلك الحقائق أشبه بالصرخة التى تنبعث فى صوت الحكماء :

١ ـ لا يوجد خلق طيب بدون ارادة طيبة .

والارادة الطيبة تعتمد على امرين : مجهود صادق فى كل أمر من الأمور لاستبانة ما هو الأجدر بأن يعمل . ثم ارادة منضبطة لكى ينفذ بالفعل ما أظهرت الروية انه الأجدر بأن يعمل . هذا

هو الشرط الضروري في كل عمل أخلاقي . بيد ان هذا الشرط لا يكفي دائما . انه حتى مع خير ارادة في الدنيـا قد يكـون المرء عرضة للضلال اذا لم يكن عالما تماما بخيرية ما يريد .

٢ – ليست السعادة ممكنة بدون السلام الروحي .

والحصول على هذا السلام ، هو بدوره مشروط بشرطين : انه لغير ممكن أن يسعد المرء به دون ان يكون مطمئن النفس الى انه قد تحرى ، جهد طاقته ، لكي يستنير في قصده دائما ، وانه ينفذ ما بدا له أنه الخير . وايضا لا بد هنا من امر آخر يراعى وهو ان تكون رغبات المرء دائما معدلة وفق الظرف الذي يكتنفه . ان من يشعر أنه في عمله منقوص الحظ من الارادة الطيبة لا يمكن ان يشعر نحو نفسه بغير المقت والاحتقار . اما ذلك الذي يشعر بانه أراد الخير جهد طاقته فان شعوره نحو نفسه ســيكون شعور الاعجاب ، شعور العظمة المستساغة المشروعة . وهـــذا الذي تتسلط عليه رغبات ليست على وفاق مع الظرف الذي يحف به تكون حياته كابية قلقة . اما ذلك الذي لا يرغب في شيء الا في حدود طاقته فانه يحيا حياة مطمئنة . وعلى هذا المعنى فكل امرىء يستطيع أن يكون الصانع الذي يصوغ بيده سعادته الخاصة . انه يكونه بما يبديه من حرص على حسن سيرته وسلوكه ، انه يكونه بما له من مهارة يستطيع بها أن يهذب مطامحه ويعد لها .

٣ – لا حكمة بدون قناعة :

من المؤكد أن القناعة ليست فضيلة دائما . واذن فليس من الحكمة ان يرضى المرء بأمر يكون في طوقه أن يتفاداه . انه لواجب كما قال (مترلنك) ان يعرف المرء (القرع على كل باب يؤدي الى المثل الأعلى) ، ان اي بحث وراء الصحة ، والغنى ، والجمال ، والمجد ليس بمحرم على الحكيم . فقط ، عندما يحدث ما لا مفر من حدوثه ، فانه يجب أن تعدل جميع الرغبات على وفاق ما حدث . ان الأمر ، اذن ، يكون كما قال (ڤيني) : (ان الصراخ والاسترحام

والبكاء ليس الا ضعفا) . وان ذلك الذى يصرخ أو يبكى أويتضرع لن يعمل شيئا أكثر من أنه يزيد فى آلام نفسه .

تلك القضايا الثلاث يعرفها جميع الحكماء ، بيد أن هذا لا يكفى فمن الممكن أن يكون للمرء ارادة طيبة ثم لا يمنع ذلك من أن يخطىء فى سلوكه كلما شرع فى عمل من الأعمال . فهل استطاع تفكير الفلاسفة أن يعمل شيئا لحل هذا المظهر المتناقض ؟ وهل نجح تفكيرهم فى تحليل الخلفية الذاتية الا لكى ينهزم هزيمة مؤلمة أمام محاولته تحديد قواعد للاخلاق الموضوعية قابلة للتطبيق ؟

ويمكن القول أيضا ان تفكير أولئك الفلاسفة قد نجح فى ذلك الى حد ما . حقا ان النتائج التى انتهى اليها أقل متانة من تلك النتائج التى تكلمنا عنها آنفا ومع ذلك فانه لظلم مبين أن تعتبر تلك النتائج كلا شىء .

* * *

انه لمحبب الى النفس أن يوجد فى مذهب أخلاقى دليل على صحة المبادىء الأخلاقية لا ينازع فيه منازع ، وبه تبدو تلك المبادىء كحقائق منضبطة وقابلة للتطبيق فى كل زمان ومكان . وكم يكون مريحا أن نرى قواعد من هذا النوع ميسرة لنا ! انها تسمح لكل ذى ارادة طيبة بأن يحل جميع المعقدات وجميع المنازعات التى تعرض له حول الواجب ، ولكم صيغت عقود المديح لكثير من هذه الآراء ! وكم ظهر عند الاستعمال انها فارغة ! ولنتأمل المثل الآتية : (لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به) . اذا علمت مثلا أن حاسبا سرق مبلغا ما من رئيسه الفنى الذى يجهل ما حدث ، فهل يكون واجبى أن أسدل بسكوتى سترا على تلك الجريمة ؟ وهل ، بالقياس على هذا التزم السكوت عندما أعلم بخيانة امرأة زوجها ، او بخيانة رجل زوجته لأننى أنا نفسى أكره أن يشتهر مثل ذلك عنى ؟

(اعمل بحيث يمكن أن يكون عملك قانونا عاما) . وهنا نقول : وما الذى يقنع المرء بأن هذا التشريع أو ذاك يستتبع نتــائج مستحيلة الحصول ؟ هل هذا فكر منطقى خالص ؟ أليس هذا ، بالأحرى ، مجموعة من التصورات التى يمكن بسهولة أن تعزى الى تأثير البيئة التى نشــأت فيها ؟ أنا ، مثلا (لا أبيح تعــدد الزوجات) . انني ، اذن ، سأعد كل جماعة تسير على هــذا التشريع : (لكل رجل أن يتزوج أكثر من واحدة) جماعة وضيعة الأخلاق . لكن هل يعد من المنطق مثل هذا الحكم ؟ أليس هناك جماعات عاشت ، ولا تزال تعيش ، تحت نظام تعدد الزوجات،دون عائق أو مانع يؤثر فى نظام حياتها ؟ وأية استحالة نراها فى نظام حياة تلك الجماعات التى من شرائعها الاساسية ، مثلا أن تطبق عقوبة الاعدام من أجل بعض أنواع من السرقات مهما كان شأنها ؟ أو أن تباد المواليد الذين يولدون مشوهى الخلقة ؟ وأن أية جماعة مؤسسة على تشريعات كهذه لن تكون مستحيلة أن عاداتنا علينا تشريعا من المستحيل أن يصلح لجعله قانونا عاما .

— (ايعطى كل امرىء على قدر حاجته) ولكن من له حاجات أكبر لا يعمل شيئا .

— (أكل بحسب ماله من اعتبار) فهناك من له اعتبار ولكن قليل المهارة .

— (أيعطى كل بحسب عمله) ولكن هناك اختلافات فى القدرة العقلية والجسمية والخلقية .

هكذا الحال : كلما نادت أخلاق بأنها قد توصلت الى عبارة من هذا القبيل مضبوطة ضبطا تاما فان هذه المشكلة تعترضــها . ان الأخلاق ، اذن ليست علما رياضيا . انها تتحقق ، بعيدا عن التجارب ، فى عالم المجردات الخالصة .

بيد ان ذلك ليس معناه أن البحث فى المشــكلة الاخلاقية الموضوعة كان باطلا وعقيما . انما هو اعتيــاد المهــارة الفنيــة

مستنيرة بالتجربة ، وتلمس سبيل النجاة . ان الأمر هو على هذا، تماما ، فى الأخلاق الموضوعية . انها تلقى الضوء على بعض الحقائق المتألقة . وتلك الحقائق كافية فى أن يعرف المرء الذى له حظه من الارادة الطيبة أى طريق رئيسى يجب عليه أن يوجه فيه سفينة حياته . بيد أنها لا تكفى دائما فىجميع الظروف والأحوال لتعريفه ما يجب عليه أن يعمله لكى ينجو من الغرق .

حقا ، انه ليوجد فى الأخلاق الموضوعية ، كما يوجــــد فى الأخلاق الذاتية ، بعض قضايا تفرض سلطانهـا على العقل بقوة لا تقاوم (بدون الجماعة لا يوجد ناس) . تلك العبـارة المعروفة (لبخنر) تلخص ما رأى طبقات من الفلاسفة أنفسهم مسوقين الى تأييده . لنفصل فردا بعيدا عن كل جماعة . انه سيجد نفسه مكتنفا من الصعوبات بما يتعذر معه الحياة ، اللهم الا فى ظروف شاذة .

كذلك (بدون أخلاق لن تكون جماعة) . وكيف يتأتى لبنى الانسان أن تربطهم رابطة الحيـاة المشـتركة ؟ وكيف يتاح لهم المساهمة فيها بتقسيم الأعمال ؟ وكيف يستطيعون ان يشيدوا بالنسبة الى الأمور الضرورية التى تتطلبها حياة الجماعة . بيد أنه يعد من غير الممكن أن توجد حياة اجتماعية بدون ان يكون فيها قدر ما من العدالة ، أو من الرحمة ، أو من الأعمال التى تبدو كما لو كانت صادرة عن هاتين العاطفتين . ان من يرضى لنفسه بأن يكون ظالما وشريرا يستبيح لنفسه ، اذن ، أن يجر الى نفســه المغانم على حساب الجماعة ، عاملا بذلك بما هو مجلبة لتدميرها . انه اذن بسلوكه هذا يعتبر جاحدا وأحمق .

أما بالنســـبة الى ذلك الذى أتيح له ان يفهم ان السعادة الحقيقية انما توجد فى السلام الروحى الذى ينشأ من سروره بنفســـه ، من ناحية ، ومن اعتدال رغباته ، من ناحية أخرى ، فنقول انه بالنسبة اليه لن يكون هناك شك فى هذه الحقيقة الأخيرة : (أن الجماعة التى تتوق اليها نفس الحكيم انما هى الجماعة التى

يقوم اساسها على اتحاد تام بين أفرادها يسعون اليه ما استطاعوا الى ذلك سبيلا) . ان جماعة كهذه لن توجد ما لم يشعر أفرادها بان كلا منهم غير معامل من الآخرين معاملة شاذة قاسية . انها لن توجد ، اذن ، ما لم يطبق كل فرد من أفرادها ، من ناحيته هو ، ذينك المبدأين اللذين أبان عنهما (شوبنهور) :

١ ــ (لا توقع ضررا بأحد) .

٢ ــ (على الضد من ذلك ، ساعد الآخرين بأقصى ما تستطيع من قوة) .

ذاك هــــو ما لا يسمح لنا الذكاء المستنير بتجارب القرون والاجيال أن نجهله ذاك هو ، أيضا ، السبب الذى من أجله يوجه ، وجهة خاصة ، سكان سفينة الحياة . ذاك هو ما أمكن أن تستخلصه الاخلاق الموضوعية من حقائق مؤكدة . انها ترلم لنا خط السير ثم تكلنا بعد ذلك الى ما لنا من تجربة واحتياط .

* * *

ويجب ، فى الحقيقة ، أن نسلم بهذه الحقيقة : ان الشأن فى الاخلاق كما هو الشأن فى علوم الطبيعة ، انها لا يمكن أن تكون يوما ، موضوعة على صورة كاملة تماما .

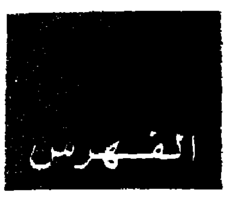
ففى كل دور تاريخى معين ، وفى كل لحظة من لحظات الحياة ، يجد أفراد كل جماعة انفسهم تجاه طائفة من المشاكل الحيوية . وهاتيك المشاكل مرتبطة بالحالة التى توجد عليها الجماعة ، حالتها الباطنة وحالتها الظاهرة ، وفى هذه الناحية ما يشمل حالتها الاقتصادية وحالتها السياسية ، وحالتها الدينية ، وحالتها العمــــرانية ، وحالتها الدولية ، وحالتها الوطنية ، وحالتها الاسرية ، ونظام المهن فيها ، الى غير ذلك من الحالات . وفى كل زمن نجد أصحاب الارادة الطيبة يبحثون عما يجب أن يعملوا للابقاء على الجماعة ،

ولتحقيق التقدم الاجتماعى ، والسلام الانسانى ، اعنى الشروط المادية الأوفر فائدة فى تكوين حياة هادئة صافية . انهم يبتدعون بعض العبارات ، ويشرحونها ، ويعطونها فى أكثر الأحيان صورة قواعد . أنهم يضعون منها تعاليم اخلاقية مطلقة، وحسبما يعرضونها للعمل ، نراهم ينفذون ، ولو مرغمين ، تلك التجارب الأخلاقية التي لفت (روه) اليها انظارنا .



• الخلاصة

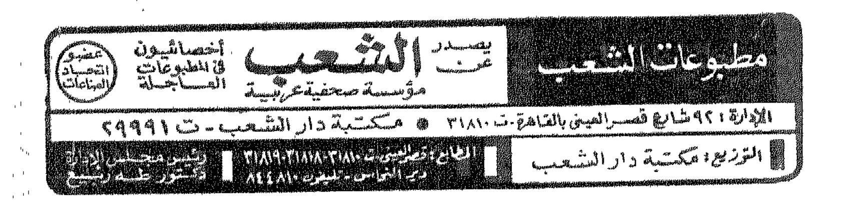
ان التفكير الفلسفى كاف فى ان يعطى وجهة عامة للسلوك . وبعد ذلك يجب ان يترك الى بديهة كل امرىء الحل الخاص الذى يختاره لكل حالة تعرض له .



* رقم الايداع بدار الكتاب ٧٩/٣٩٥١

* الترقيم الدولى ١٣٨ ـ ٢٩٦ ـ ٩٧٧ ISBN

الثمن [illegible] شا



١٤٠٠ هـ - ١٩٧٩ م